ومظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف ثنا و بیت مخصوص ساخته
بجهت تاکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را با وصیا اثنی عشر که بروج اسمان توحیدند و ستون
کردانید صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین **اما بعد** بر ورق کذارش چنین نکارش می‌نماید
خامه عجز و نیستی بیت پایه ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کمایه ترین نظر کنندکان
درکارخانه آفرینش عبدالرزاق بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس بنور خرد
برجهتا استعدادش تافته و پرتو افتاب عقل در نظر وره قابلیتش راه یافته دانسته باشد
که شرف آدمی بر کائنات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل آید که آراسته شود
بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای آن و ضرورترین دانشها شناختن خود است
و شناختن بازکشت خود و شناختن پروردکار خود و شناختن فرمان پروردکار خود و مجموع
این دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الهی کویند و
صوفیه موحدین معرفت نامند و باتفاق علمای دانشمندان عقلا بدون این طایفه دانش و
عمل نمودن بموجب این دانش رستکاری ممکن نیست و جمهور علما متفقند که در این طایفه
تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند خبری
که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست که شنونده را بسبب آن اطمینان و تعیین
خاطر بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و امارات صدق در آن بیابد
لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف مهمه خود و عمل
نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی کردد و باعث عمل نمودن
بمقتضای آن شود و زیاده بر این مانند دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل
بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست و کو کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه کسی را حاصل

تا جان معرفت نکند ملک شخص را
نزد یک عارفان حیوان مجری

ط
یا انسان اعرف
نفسک تعرف ربک

تو که در علم خود زبون باشی
عارف کردکار چون باشی

حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع
شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس هیچکس را تقصیر در آن و عدم سعی
در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافات ندارد
با وجود این مردم از تحصیل آن معرض اند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتقد بلکه بیشتر منسوبان
بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب و
یافتن مسائل از حصول این قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را در یک دو صحبت مستوفی
آن ممکن است محروم مانده فرقی در این معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سبب آن نبود
علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده از آن در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی منحصر
دانند و نهایت همت عالی همتان این طایفه آنست که شهرت و مسلمیت را وجهه همت سازند
و اصلا بغرض بالاتر از این نپردازند و بسیاری از متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم تا شنید
که دنیا را از طمطراق و دبدبه و زرق و شید و اسباب عام فریبی و مقتدائی پر کرده باشند و در
معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیرزنان راه تساوی پیمایند و مشاهده
این شیوه بسا که اذکیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث بی‌بهرگی از سعادت حقیقی
گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمود و بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم
مفطور اند و از اقتباس سعادات ابدی محروم بل مأیوس دید صحبت داشتم و بر حقیقت کار
الهی فی الجمله کامیاب بوده بودم اخلاص مندی بعض اصدقا ندا من کرده شد که رساله در باب تحصیل اصول
دین و حصول معارف الهیه بروجهی یقینی که خلاص و نجات را وافی بود و از آن ممکن نیست بتدریج
بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب جدلات بدون مؤونت مجادله
اعیا مباحثات اصحاب مقالات پی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه ان

طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة

فی الکافی عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عن عبد الله بن المغیرة عن عبد الله بن سکان قال سمعنا ابا عبد الله علیه السلام یقول ایاکم و هؤلاء الرؤساء الذین یترأسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل الا هلک و اهلک [illegible]

تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون فی الارض علوا و لا فسادا

اقتباس

ان یتبعون الا الظن ان الظن لا یغنی من الحق شیئا

اعیا خستگی

توان بپردهٔ چهرهٔ این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل آنها زیاده فائده منصور نیست در پرده
احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم عنایت یکی از اعاظم دوستان و خانی که اظهار شمّه
از اوصاف پسندیده اش تا آنکه امکان ندارد خللی از شائبهٔ بیگانگی نمیتواند بود از حجب التقای
تازه وزیده نگرفته گوشه نقاب علایق از رخسار مقصود معهود فی الجمله دور کرد و بیک
نشاط فرمان برداری که بجواب کلّه هل قدمی در رفته بود بجلوه اهتزاز درآمد و عدهٔ سابقه که
با بسیار دوستان جانی بسر شده بود موجب تاکید این عزیمت مصمّمه گردید و در خاطر دارم که
هرگاه بر وفق رضای احبّا بتوفیق واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام
پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم و بحمد الله که چون این نسخهٔ شریفه اتمام یافت و این
گوهر مراد از دریای قوّت باهل فعلیت آمده کالای در نظر ابداع بغایت گرامی چنانکه با قطع نظر
ازاین معنی که چون این ضعیفی مؤلّف آنست توان گفت که مؤلّفی در باب خود نظیر و مماثله
وی نباشد چه این نسخه مشتملست بر مسائل مهمّه و مطالب مهمّه که قرّة العین عرفا و محققین خلاصه
افکار متقدّمین و متأخرین است بتقریری که مبتدیان را نافع بطرق مطلب شناسد و تحقیقی
که متوسطان را از وادی حیرت رهاند و انتقادی که منتهیان را از خزانهٔ نقود معقولات غیر
مغشوشه با وهام و خیالات شدن تواند ظاهر شد بوضوح پیوست که اتفاق تألیف کتابی
چنین نبود مگر از اقتضای عهد میمون و اختر همایون اعلیحضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه
انجم سپاه لشکر پناه رعیت پرور فرمان روای هفت کشور غرّهٔ ناصیهٔ جهان داری قرّهٔ باصرهٔ
سلطنت و کامکاری نور دیدهٔ مصطفوی و سرور سینه مرتضوی خلاصهٔ دودمان نبوّة
نقاوه سلسله ولایت صاف شراب صفوة نتیجهٔ جوهر فتوة مجمع فرزانگی مظهر مردانگی مهبط قوانین
عدل و انصاف برکننده بنیان جور و اعتساف آبروی دولت و بهار گلزار ملت مناط ملک شجاعت

شجاعت مرکز مدار سخا و تپادشاهی که جهان را پایدار از استواری عهدش پایدار شده
عالم را اعتبار از محکمی بنیان دولتش اعتبار پدید آکرده صاحب قرانی که قران از مقارنه
او شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد و صاحب شوکتی که شوکت را از موافقت شان
او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت موکبش بر افتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمر
بستگان خدمت او و نصرت منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بدوستی او با افتاب در
تلاش است و افتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر خفاش از عهده شکر معدلتش مکر
انصاف همه از کرک و تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند امد و وصف مکرمتش را مکر عجز زبان
ناطقه و ضعف قوه اندیشه بعهده تواند گرفت **المؤلفه** شهنشا جوانا ل جوان بخت
که باشد زیب افسر زینت تخت چمن پیرای عیش کامرانی شه صاحبقران عباس ثانی جناب قبلگاه
کجکلاهان زمین شان اسمان پادشاهان بهار معدلت را نوبهای جهان مکرمت را رونق کار
غبار موکبش را در رونق کاران تواند شد بهار نوبهاران فروغ شان افتاب هفتم و رنک
شکوهش کرده جا بر اسمان تنک بی شائبه تکلف توان گفت که بر هیولی سلطنت جز بن
صورتی فایض نگشته و ارکان جهانداری را باین تمامیت ترکیبی روی ننداده بر عناصر پادشاهی
هرگز مزاجی باین اعتدالی تعلق نگرفته و ماده قابلیت عالمگیری هرگز مستعد چنین فعلیت
نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباذل و الخاقان القاهر القادر ذو النصر و التایید
البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ملک الملوک القاهرة
وسلطان السلاطین الجبابرة مالک رقاب الامم و آخذ ازمة العالم السلطان بن السلطان و
الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی
الحسینی المرتضوی المصطفوی خلد الله تعالی عهده ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بره

واحسانا و شمل بنظمه شتات امور الانام و نظم بجمعه تفرقات احوال الایام و ملکه النصر علی
ملوک العصر من الطاغین المارقین من حوزة الدین المبین و اوصل دولته الی القائم صلوات
الله علیه و علی آبائه المعصومین لم یزل اقصی مرادی من دعا کردم و جبرئیل امین آمین گفت کین دعا بشنید
که فرض است بر همه پیر و جوان و بالجمله چون این معنی در خاطر رسوخ یافت و این مضمون در ضمیر
استحکام پذیرفت واجب دانستم و فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس چندین کرامت که این نسخه
گرامی را موشح بنام نامی و القاب گرامی این پادشاه والاجاه گردانم و این گوهر فرید را بانی خزانه
عامره رسانم تا این نامه که از اعتبار مؤلف عاری است بنسبت مؤلف له اعتبار گیرد که بر مؤلفات
اولین و اخرین تفوق یافته اثار انکه منتج دعای مستعدان کمال اندیشه و محققان
حقیقت پیشه است از من قیامت بر روزگار فرخنده اطوار راجع و عاید گردد و چون اشاره
شد که علم ضروری خود شناسی است و خدا شناسی و فرمان خدا شناسی و اصول خمسه
دین عین همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خدا شناسی است و نبوت و امامت داخل
در فرمان خدا شناسیست چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت و شرع محتاج است باورنده
شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خود شناسی است پس غرض از
این رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در
غرض شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده اید و غرض اصلی در این رساله
اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریقه تصوف و اشراق مشتمل است
نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره کردن بان لهذا این رساله مرتب شد
بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه مقدمه در اشاره بمرتبه وجود انسان و اختصاص
وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و باطن

باطن و سبب اختلاف علماء و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت
و اینها را در سه مطلب بیان خواهیم نمود مطلب اول در اشاره بمرتبه وجود انسان
و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی
که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه حاصل
نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسانی ظهور دارد پس اگر جوهر ١،
انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن ٤
بقدری که کمتر بودی تفاوت وی با آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی با سایر آن انواع مثلا
از جنس تفاوت فرس بودی با حمار یا تفاوت نخل با زبید یا تفاوت لعل با سنگ یا از جنس تفاوت
حیوان با نبات و نبات با جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان با سایر موجودات نه از مقوله
تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل
تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانچه در مجازات متعارف است و این بیانی که نموده شد
اگر چه دقیق است اما نه دقتی که فهم آن موقوف بر غرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن
مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او نیک روشن خواهد شد
و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست با اعراض و کیفیات بلکه معقول است بخواص و آثار و
در عرف شرع از آن بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود از این بیان که کردیم
اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجرد شرا موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت
او است با سایر جواهر محسوس و اثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر محسوس با او در این
شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدان وسیله بر شناسائی
خدای تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شائبه شهوت

وغضب و سایر اغراض زائده تواند بود و بدین جهت برای اعمال برضاة الهی که مبنی بر قربت محض و
اخلاص مجرد باشد میسر تواند بود شد بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع ادراک بود یکی ادراک
جزئی که محتاج بآلتی بود از آلات بدن چون دیدن شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن
و این قسم ادراک را احساس و آلات او را حواس گویند و خیال و وهم نیز از این نوع باشند چه
خیال التعلق نگیرد جز بصورتهای محسوس و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات
یافت شود و تفصیل اینها در موضع دیگر خواهد آمد ان شاء الله تعالی و نوع دوم ادراک کلی
که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این
ادراک وی را بذات خود حاصل شود از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق
بذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان
نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم
یا تخیل باشد هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فائده در آن حاصل نشود اراده آن عقلی محض
باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشند و تواند بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه
دیگر و این هر دو اثر مختص بودن بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بقبول
تکلیف الهی چه هیچ موجود را که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان مباین باشد معرفت الهی
و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات
در وظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه
شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم اند از معرفت و بندگی
خدا باشد چه خدا بحس در نیاید و صدور اخلاص جز باراده عقلی ممکن نبود لیکن
ایشان را عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه

این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه را بر بندگان
گشاده و انبیا را بنمودن این راه فرستاده و لیکن چون راه نموده شد این راه نموده خود باید رفت
با آنکه خود می باید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راه
راه هست یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهی است که از او بخدا توان رسید و راه
ظاهر راهی است که باو خدا را توان دانست و این دانستن راه بسیار راست تا برسیدن و اینکه
اشاره بصعوبت آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر
استدلال است و استدلال مقدور هر عاقلی است که پی بمؤثر از آثار برد و در راه استدلال مقدم است بر راه
سلوک چه تا کسی نداند که مطلبی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد
راه ظاهر و استدلال نیست یعنی که یافتن این راه موقوف بر بودن پیغمبر نباشد که اگر چنین
بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بر شناختن خدا باشد
بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از باب بیدار کردن خفتگان است که کسی را که خفته صحیح البصر
بیدار کنند و لامحاله بچشم خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده
از بیدار کردن دخلی نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را [illegible]
بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست کار بر دارد و خواب غفلت اند و نسبت
غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران را این راه همین باشد که همه را
از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود پس چون مردم از خواب
غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت بر آمده و بکار در برند خدا را بیقین توانند شناخت
و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد بسبب آن باشد که عقل بکار
نبرده باشند مثل کسیکه از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین سبب انان

انان که بعد از بعثت انبیا و پیدا کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده اند حق تعالی
ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را بداند و گوید
نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را به بیند و گوید چیزی نیست لاجرم ایشان
معاند باشند لهذا از ایشان در قرآن مجید به سبیل تعجب چندین موضع میفرماید
أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ و امثال آن پس اگر عقل
انسان در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار به مؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب
مستبعد بودی و بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگر اند چه سالک راه
استدلال اثبات اشیا کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود به اثبات سببی که او را هیچ سببی
نبود مثلاً از مشاهده اثر اثبات کند که وی را مؤثری باشد و در آن مؤثر چون
آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز مؤثر دیگر باشد و علی هذا القیاس تا منتهی شود
به اثبات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه مرتبه
نفی کند تا بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود مثلاً سالک چون بدلیل ثابت کرد
که خالق اشیا باید که در او هیچ نقص و حاجت نباشد و بالجمله آثار معلول
نباشد پس هر چه در او اثر نقص و حاجت بیند نفی آن کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص
در او نبود و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه آن
کامل باز دارد دشمن بود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده
مستغرق باشد و از لذت بملتذ که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این
باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة
العین انبیاء و اولیاء باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را

قال الله تعالی فلما جاءتهم آیاتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبین و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبة المفسدین

و علی هذا یحمل حکایة الخلیل علیه سلام الله الملک الجلیل حیث نفی کل ما رای فیه نقصا و قصورا و افولا و دثورا ثم توجه الی جنابه المتعال فقال انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین

[illegible]

از تو با مصلحت خویش نپردازم
که شناسنده رخود بکردم که
تو دیدی

با این

باین لذت دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاست الهیه رحمن ...
ایزراه مستقل نتوانند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه بحسب تمائل بکمال است اما
از جهات کثیره مبتلا بعشر و نقصان است که مقتضای شهوت و غضب داعی بر آنست و
این داعیان نقص و برا نگذارند که بصوب کمال پرواز دو تا بطلب آن چه رسد پس اگر
سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهرا جبرا باین راه نراند هیچ کس بفکر این راه
نیفتادی چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیا است و احکام کلیه آن اما معرفت
خواص و فعال و اعمال الجزئیه که چه چیز برا بالخاصیه بخدا نزدیک کند و کدام چیز
او را از خدا دور اندازد مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد
ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب کردانند و از اشیائی باشند
که موجب زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از
غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و از اشیائی باشند که موجب
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال الخیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کردانند
که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباح نباشد که بوجهی از وجوه
قصد قربت و اخلاص در آن نرود و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال
خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد نیت که بتخصیص
وغرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود کاهی نداشته باشد مرآت جامعیت نفس ...
که در عرف شرع قلب عبادت را نامند و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن و مرتبه

برخیست که توسط بین العالمین است و نیز ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبهٔ طبیعت
بر او غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه متجلی شده
بصور حقایق اشیاء که متاع تصورات و مفهومات از نظر استدلال کسب شود و سفر
راه ظاهری و سرمایه تجارت و بازار سیر باطنی تو متجلی گردد و صورت هر یک از آن
حقایق آیینهٔ جمال با کمال کامل حقیقی گردیده خوض لجه وصول بمعرفت کردگار تواند از
کوثر در شرع عبارات از آنست روی دهد و مائده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که
آیهٔ ما اخفی لهم من قرة اعین وحدیث ما لا عین رأت و لا اذن سمعت ترجمه
آنست کرده شود و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در این معانی
نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن
و راه ظاهر راهیست که عقل را کار فرموده و بسعی خود از آن پیدا کرده و سلوک آن را
نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده
و یافتن راه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوف است بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بنهجی که شرط سلوک آنست پس بنا بر این
غرض ما در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادله
عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف
بر اصطلاحات علما تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید
بیرون تواند آمد مطلب سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علماء و بیان
غرض و فائدهٔ از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف
الهی منحصر در متکلمین و حکمین و اختلاف متکلمین در معتزلیت و اشعریت اما

[illegible]

فلا تعلم نفس ما اخفی لهم
من قرة اعین جزاء بما کانوا
یعملون
فی
الحدیث
القدسی اعددت
لعبادی الصالحین
ما لا عین رأت و لا اذن
سمعت و لا خطر علی
قلب بشر

وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله

طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر

وطریقه نظر واستدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت

انها حصول علم است و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن

مسبوق است بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از

استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما

وخواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و دام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف

ولغز صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از همه

غیر او است و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه وبصره اشاره بدان مرتبه است

واخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن منزلت است و مکاشفات علیه

که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظری است که حاجت بدلیل و برهان است بسبب آنکه

حصول نظری بی حد وسط محال است چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهان است

مجرد از اغشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته

تر بود با شهوت و غضب سایر قوای جسمانیه ادراک عقل مر معقول را مشوبتر باشد

بپردهای وهم و خیال و هر چند معتاد تر شود بترک عادات و رسوم و مجرد تر از آمیزش

محسوس و موهوم مشاهده عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل

غیر ناظر که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبادات بود معلوم او

هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع

واصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود

پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوفه بعوارض جزئیه شبیه باشد

وان الی ربک المنتهی یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة [illegible]

فی الحدیث القدسی ما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه وانه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده الذی یبطش بها ان دعانی اجبته وان سألنی اعطیته

چون خدا از تو سؤال کند [illegible] پس سؤال از تو [illegible]

علم التصوف علم الیقین [illegible]

[illegible]

پیش چشمت داشتی شیشه کبود
لاجرم عالم کبودت می نمود

بتحصیل مفهومات را قدوه داشته اند و سلوک راه باطن وطلب وصول حقیقی را
که غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته اند مذمت مشائی و متکلم فراشی
و صوفیرا در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریقه همان نکرده قدم در
سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال
حقیقی در آن است که ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است
وسیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند
وحکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق وطریقه مشاء و تصوف نیز طریقه علیحده
از طرق تحصیل معارف شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و
طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک راه ظاهر باشد و این هر دو
در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق بین کلام و حکمت آنست که چون
دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهیه و سایر مسایل عقلیه استقلال
تام حاصل است و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه
واثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بنهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه
دلایل و براهین عقلیه صرف که منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن
توقف و ایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را
در آن مدخلی بود و تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را
در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت
شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات مسائل
حکمیه مدخلیتی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احیانا مخالفتی میان

لنعم ما قال [illegible]
[illegible]

الحکمة صناعة نظریة یستفاد
منها تحصیل ما علیه الوجود
ومما علیه الواجب مما ینبغی
اکتسابا لیشرف بذلک النفس و
تستکمل وتصیر عالما معقولا مضاهیا
للعالم الموجود وتستعد بذلک للسعادة
القصوى وذلک بحسب
الطاقة البشریة ۱۲۷۶

میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده
شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئله
عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در
طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت
شریعت نیست صاحب حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود
حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع عقول در آن بعد
اثبات حکم بحقیقت آن روا نبود و اگر نه سد باب اثبات شرع لازم آید مثال اول
مسئله قدم زمانی عالم که نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق
عقول در آن جایز بود و مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات که نقیض وی که محال است موقوف
علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق علما در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت
و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام
قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلائلی که مولف
باشد از مقدمات مسلمه مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات
و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلائل و
نه در فائده چه موضوع حکمت اعیان بود و موضوع این اوضاع و دلائل آن مرکب از یقینیات
منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد خواه نه و فائده اش حصول
معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرف
تحصیل معرفت فرمی تواند بود و قدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت
بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع

و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق
اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت
بهر فرقه لا محاله مختلف شود و اینکه گفتیم در مبدأ حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و رفته
رفته در کلام افزودند و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر
ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه
گذاشتند و از طریق مستقیمه کمل صحابه و تابعین که تأمل و تفکر و رجوع بعلماء آل
صحابه و ائمه تابعین بود دست بر داشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفه شمردند بلکه
طریقه تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه ایشان از صحت و استقامت بسیار دور چه
اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض
بلا مستند دیگر و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بجهت آن شیوع
یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده
ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفای جور و ائمه ضلال نمودند و آن سلاطین جابر
بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقه علماء آن
که در حقیقت جهال و ارباب ضلالند و بحمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام
گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع
و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین
گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند
از حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه میان اهل
شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند

باشند پس اگر بحسب اتفاق یقین باشد آنرا از این حیثیت بکار برند و الا ظنیات را
در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعت کثیری از جهال بصورت علما بر آمده اند و از این
قید غلط کرده اند و یا دانسته بر ساده لوحان غلط نموده اند که در مفهوم حکمت
مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج
یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید چیست و نیز روشن شد که طریقه تحصیل
معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلایل بر مقدمات
یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی از مسائل
خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلکه جماعتی که تعصب اشخاص معینین
مشهورین بحکمت کشند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان
منقول شده حق دانند البته جماعت مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود چرا
تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل
استعداد نبود و نصو کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را
منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت
و صرف شقاوت است بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و مجرد حیثیت یقین است
نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد در
علمیات بر نظر صحیح باید کرد و اعتماد در عملیات بر شرع بی تحقیق باید داشت و اگر منشأ
کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی را از دست نباید گذاشت

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان بدو ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین علی ع مقرر بود که صحابه و تابعین

در معارف الهی و سایر مسائل دینی گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث تدوین و
در افاده و استفاضه علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله
بنابر اینکه مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات نفس و آفاق و عرض دعوی یا
مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تامل و نظر بود و در سوانح مشکلات
مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت و سایر
استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدور و میسر میگشت و همچنین از
زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر المؤمنین
و عوام را از خدمت خواص مقربین بوده و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن
در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگر چه از
خلافت و امامت ظاهری بنا بر مصلحتی که میدانست و مامور بآن بود ممنوع بود
دینی و مسائل علمی مسلمیتی نداشت که احدی را یارای مخالفت صریح تواند بود و
زمان حضرت امیر المؤمنین ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت
پیغمبر ص را که اوصیاء آنسرور بودند ع میسر نشد اظهار علوم دین کردن و اجرای
احکام شرع مبین نمودن ط بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش
مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستسعد بمعرفت ائمه
دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال
برگزیده و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه تحقیق علوم
دینیه نمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوای طغیان ائمه جور و اقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده ناپرورده منطقی

ط لما جرى بعد الرسول ما جرى والجأ الامر الى اهل التدليس والتلبيس والعوام الذين هم كالانعام كفروا بالعلي الحكيم وجحدوا بالآيات والقرآن العظيم تمسكوا بذلك السنن الى ان خفي الكتاب المبين وظهر الثنا ظل بسودة اليقين ثم تنازل الامر الى ان تقمص الخلافة بنو امية الفاسقون الفاجرون الكافرون قاتلوا احفاد النبي صلى الله عليه وآله واولاد المرتضى ع ثم تلقفها بنو العباس الثائرون سيرة الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من قتلوا اسباط النبي واشبال الولي وكان العلم في هذه الايام متداعيا على الانهدام والعلماء مستورين من جور الخلفاء وهكذا يذهب الزمان

در رکتب ابن ابی الحدید ... آب شود
[illegible]

بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل
معارف اگر چه بنظر دیگر و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط
بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکمای سلف با رشاد انبیا ما فی
و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیها بلیغ نموده و بسیار و بدین
آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق
رجوع برایهای ناصواب خود نموده اند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر بر آورده
در اضلال اهل اسلام فتنه که مسئله سازی شیوع تمام یافت و اعظم ایشان حسن بصری
بود که در مسجد بصره بر امر دینی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخت و رایت اضلال بر
افراخت و در مجلس او گفتگو و جدال در مسائل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان
جمع او و ده و اختلاف در میان ایشان بهم رسید و نخستین کسی که از تلامذه او کرم
بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسائل رای او را مرجوع داشته خلاف آن
در نظر او رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او کناره گرفته
صحبت او را اعتزال جست و در پیش ستونی از ستونهای مسجد که در برابر معرکه استاد
آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر دور گرد آمده هنگامه اختلاف
گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف یقینیه نفیا و اثباتا
متعارف شد از گفتن بنوشتن رسید و بتدوین انجامید و مدارس مباحثه
مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شد و فن خاص حاصل از این گفتگوها
مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند
و این جماعت ترتیبهای عقلی نموده آیات و احادیثی که مضمون آن بحسب ظاهر موافق آرا

وعقول ایشان نمی‌نمودند تاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌نمودند وطایفه
مخالف ایشان ظاهر اینها بر صرافت که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل آن
می‌نمودند وتاویل ورای معتزله را بدعت در دین می‌دانستند وایشان را مبتدع می‌دانستند
وخود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت وجماعت می‌داشتند ودلیل بر ضلالت و
گمراهی ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است رای وقیاس
عقل را معتبر نمیدانند ودر اصول دین که عقلی محض است رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم وعامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند واین بسبب آن
بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی
وامثال آن وحدیث رؤیت ونظایر آن را بر ظاهر حمل کرده از یکی بتجسیم واز دیگری
بتشبیه تولد نمود وابن جماعت در بدایت حال قدرت بر تقریر مقاصد خود وتایید آن
بادله وقیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات واحادیث اکتفا
می‌نمودند تا زمان ابی الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابی علی جبائی که از علمای
معتزله است وقوت عظیم او را از ممارست علم کلام وجدال پیدا شده او را نیز در مسئله
از مسائل با استاد خود مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال
نموده طریقه اهل سنت وجماعت اختیار نموده ودر تقریر مقاصد این جماعت که بغایت بی
رونق بود سعی بلیغ بجا آورده بازاء هر قاعده واصلی از اصول معتزله اصلی وقاعده
وضع کرده واین جماعت بعد از او باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند
چون جمود ظاهریه بر اکثر طباع غالب است مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط
نظریه مندرج شد وخلفای عباسیه چون نیز در اغلب بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق

مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریت در میان اهل اسلام
شیوع تمام یافت و اکثر علما اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر اینکه مبنای بر اصول
عقلیه است اکثر بر قوالب حق ریخته تر بنظر و بصواب نزدیکتر است اگرچه دلایلشان
جدلی و قیاسات شان غیر برهانی است و سببش آنکه ایشان مطالعه کتب فلاسفه که بسعی
خلفاء از عربی بعربی نقل شده بود اتفاق افتاده و مطالب آنرا بتخصیص در علوم الهیه
موافق رای خود یافته و از براهین آنکه مقدمات مبنی بر علم مسلمات یا علم شهرت در میان اهل
اسلام دوانجی بنا شته اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبتنیه بر مسلمات و
مشهورات تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه مدتی تمام و قوتی
مالا کلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر اینمعنی مطلع شده بنا بر آنکه هر چه
در صدر اسلام معمول نبود بدعت داشته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را
محظور و حرام شمرده اند و بسعی آنجماعت مدتی حکمت در میان اهل اسلام بنوعی
شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نموده بالجمله تدین بعلاوت حکمت در
اسلام از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت در اسلام فی الحقیقة بغیر اساس شریعت و
اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم
اطلاع است بر حقیقت هر دو و میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این
رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی ذکر کلام بر وجه اجمال و

و فرق آن از حکمت از سخنان گذشته مفهوم شد که کلام مشهور که مهم
اشعریت و اعتزال است بسبب بنای آن بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتبر
و موکد بصواب نیست و طریقه حکمت که موتی بصواب است چون مبنی بر تحقیق و تدقیق

بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات محضه است مقدور و میسر اکثر مردم نیست بلکه این معنا از مخصوص اخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوس و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیا است بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری بلکه تمثیل تا مقصد معجزه که تصدیق الهی است نباشد چه دانبیا تا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانچه در اوصیا بطریق نص انبیا آن تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدمات که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهان و چنانکه قیاس برهان افاده یقین میکند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است و هر چه گفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق باشد اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هر گاه معصوم موجود بود یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی نتواند بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدور کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر در ثبوت وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام

کلام مؤدّی بصواب باشد و مشارک بود با طریقهٔ حکمت در افادهٔ یقین و فرق همین
باشد که طریقهٔ حکمت افادهٔ یقین تفصیلی کند و این طریقه افادهٔ یقین اجمالی و این طریقه
قدماء متکلمین امامیه مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمهٔ معصومین صلوات
علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که از ایشان ماخوذ باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد
ازین کلام است که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله
کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در این رساله سه مقاله است **مقالهٔ اولی در علم
خود شناسی** چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد
و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود ازین مقاله در دو باب بیان کرده شود ان شاء الله
تعالی **باب اول از مقالهٔ اولی در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال
وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه
و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این رساله نافع یا
ضروری بود** و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود **فصل اول در
بیان معنی علم و ادراک و امثال آن** چون این رساله در شناختن چیزهاست
پس نخست شناختن را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت
و علم و ادراک در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک
باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند بآن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آینهٔ
ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد
و مراد از صورت چیز آن باشد نه شیئی که بعینه آن شیء باشد اما موافق آن شیء باشد چون صورت
شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه

موافقت در حقیقت و ذات معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصوت آینه وصوت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صوت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود وصوت اشیا که انرا علم خوانند در حقیقت موافق بود نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صوت اشیا در ذهن حاصل میشود و داخل در آن انکه چیزهائی که از ما غایب بود و در باطن ما در نفس خویشتن انها را مشاهده کنیم و حال عین اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از انها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر اینکه صوت اشیا بحقیقت اشیا در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر انست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال انکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما هست مثلا ما را یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال انها همین است که معلوم ماست و غیر از احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل تخاطب نباشد این بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک انست که گاه باشد که شناختن و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خدا شناسی را شناخت و معرفت گویند و دانستن و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانستن اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد که ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل آن دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاق است که

ومعنی بهجه

لما ... اشیا ... در ذهن ...

معنی تصور و تصدیق

که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترکست در آن علم و معرفت و ادراک اعنی صورت حاصله در ذهن پس گوئیم علم بر دو قسم است زیرا که اگر چیزیست که آنچیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیز دیگر چنانچه زید نویسنده است چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای زید یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیز دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان یا آنکه چیزی برای او اثبات کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوبست و تصور نسبت میانشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا بسلب آن نتوان کرد و ازاینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق آنست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن یا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول

مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است
بر تصدیق بآنکه آن موجود ممکنست این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر
و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن تصورات
علمی موقوف علیه را که آنرا واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن تصورات
علمی موقوف اعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول تصورات علمی دیگر
نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه هیچ آنکه محتاج بتصورات علمی سابق که
وسط باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن
و آنرا اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و لا یرتفعان
و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم
بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون
تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس طالعة و اگر محتاج بسماع از جمع
باشد که از کثرت عقل تجویز کذب بشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه
و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب
نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین
که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند
و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بتعقل چون تجربه و مشاهده
و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این
قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع
قمر با شمس در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از رائی واقع باشند تمام

معنی نظر و کشف

تمام نورانی نماید و در غایت قرب که هر دو با هم در یک جانب اند زائل به سمت همواره شوند
اصلا ننماید و در ما بین وضعین بتدریج نمایان شود تا بغایت رسد صاحب قوه حدس جزم
نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید
و بنا بر فقدان قوت حدس جزم مذکور او را حاصل نشود و از اینجا در بیان نظر و فکر
گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقول است بجهت حصول مجهول و ظاهر است که
ملاحظه شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند
بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده باشد تا از آنها
وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن ازو بر انتقال
از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط
و دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت
پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید بدین
احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را
مخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس
باین معنی که قسیم فکر است قسم از نظر است غیر حدسی که قسیم بدیهی است و چون حصول اوسط
دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم و ارشش هست که غایب باشد از ذهن پس
منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا
کشف نام نهند و عامه اینطایفه مقابل نظرش دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه صحیح
باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوسه و موهومه مرآت معقولات نفس اکثر پیش او حاضر
باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه آن بر سبیل دفعه بادنی توجهی بود

دهد در پیدا کردن مناسبات و جهتی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید حصول مطلوب
باسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمه او مقدمات مطلوبی
را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او در عمری حاصل نشود و گاه باشد که
حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد و از انجا نتیجه
علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد
و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد این قسم از نظر را الهام خوانند و چون علم دانستن
اشیا است و اشیا یا ذوات اند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذات و این
علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است
باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد آنست که گاه باشد که مفهوم
حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد
و در این وقت آن حال آلت ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم
الثبوت نباشد برای ملحوظ بآن حال توان کرد پس حال او بمنزله ذات باشد که
اثبات صفتی برای او کنند و مثالش انسان کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال
چنانکه گوئیم انسان کاتبست و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و
حال دیگر برای او اثبات کنیم چنانکه گوئی که کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که
که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب
شاعر است پس هرگاه که شی معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گوئیم
آن شی معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گوئیم معلوم بوجه بود
و علم بوجه علم بکنه وجه باشد نه علم بوجه ذات و چون صورت شی در ذهن حاصل

کلیات خمس

شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق آن شیء است علم گویند و آن شیء را باین اعتبار که
صورت وی در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن
صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین
اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون مفهوم که صورت مطابق شیء
است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شیء واحد بعینه
باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون
مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیره را افراد وی خوانند
چون مفهوم انسان بنسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با افراد
یا تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود
که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت در میان افراد بامور خارجه از حقیقت
باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس با افراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه
باشد نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و تا بعض
افراد چیزی داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را جنس خوانند چون
حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن که هیچ جزوی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک
میان افراد نیست بلکه هر جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص هر یکیست چون ناطق
که مخصوص انسانست و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که
جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت
مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما
جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس پس این هر دو قسم را که جزء

حقیقت مختصه و جزو حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند و اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید خوانند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص یک حقیقت بود او را خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با افراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با افراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم اخر را عرضی گویند و ذاتی شی لا محاله جایز الانفکاک از آن شی نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر اموختن کتابت مر انسان تام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شیء جنس آن شی باشد اما بعید همچنین بعد را نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که او را جنس نبود و او را جنس الاجناس خوانند و هر کلی که در تحت جنسی بود نوع بود بنسبت بوی و او را نوع اضافی خوانند و او اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت او نوعی نبود و او را نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس را متصاعد و ترتیب انواع را متنازل نامند چون مجهول تصوری باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیقی باشد از راه تصور حاصل نتوان کرد چه تصور و تصدیق در حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق را از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور را از تصور و معلوم تصوری که از او

مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او مجهول
تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه
تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر اینه مجهول نباشد واگر بصورت جزئی
دیگر باشد البته مخالف و مباین او بود و بر او صادق نباید و از مباین شیء شیء را نتوان
دانست واگر بصورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و
اگر بر آن جزئی صادق باشد لامحاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان
کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد
در مشاهده و احساس واگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن کلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم
و صادق و مختص بآن حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه
نتوان بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود
چه حقیقت مشترکه مخصوص نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص
باید و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه یا جزء مختص یا عرضی مختص پس معرف
شیء یا مرکب بود از جنس و فصل یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد
و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند
اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند والا حد ناقص واگر تعریف بخاصه باشد
رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد والا ناقص و چون از تصدیق تعبیر کنند
آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب
محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست پس اگر موجود باشد
قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب والا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد

قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر
حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکوره و
اگر حکم معلق باشد شرطیه گویند مثال ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این
موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد و در
قضیه شرطیه جزو اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است تالی
خوانند و شرطیه متصله باشد و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا سلب
اتصال میان دو نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم
بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد
و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم
و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی
پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیقات راجع شود بمجهول
بودن در حکم چه تصورات ثلثه در حقیقت تصدیق نیست پس هر گاه حکم یعنی ثبوت محمول
برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت
برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب یا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب
چه هر گاه ملزوم ثابت باشد برای شیء لازم نیز البته ثابت باشد و هر گاه لازم مسلوب باشد
از شیء ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هر گاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت
حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت
حدوث نیز لازم آید و هر گاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود
بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم

اشکال اربعه

عالم حادث حاصل شود پس در هر دو صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای
موضوع مطلوب و دیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت
اول گوئیم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه مطلوبه العالم حادث حاصل باشد
شود و در صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه
دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم العالم لیس بثابت و کل قدیم
ثابت پس قضیه مطلوبه که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما
موضوع مطلوب را اصغر و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد وسط گویند و از این دو قضیه هر کدام را
که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب
از این دو قضیه را بحیثیتی که از آن مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را
که از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب
لازم است و آن مقارنه مختلف می‌باشد چه مقارنه گاه باین طریق باشد که واسطه محمول
موضوع شود و موضوع محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو
و این هیئات مقارنه اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود
چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر این را شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو
باشد شکل دوم و اگر موضوع هر دو باشد شکل سوم و اگر عکس اول بود شکل
چهارم مثال شکل اول و دوم دو مثال است که در دو صورت مذکوره گذشت مثال
شکل سوم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث
متغیر و از این اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا ارجاع
بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود

و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت
حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو قضیه حملیه باشد اقترانی
حملی گویند و اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر باشد
از قیاس که آنرا استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه
که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل
باشد بر استثناء عین مقدم و در این وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثناء
نقیض تالی و در این وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم
و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات
لازم و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم بر عکس این باشد مثال اگر
آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه پس روز موجود بود
و یا گوئیم لکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس
مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر
نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات و الا
حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی باشد یا ثابت باشد بمقدمات
بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود
برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و
اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدلی که مرکب است از مشهورات و خطابی از
مقبولات بحسن ظن و شعری از مخیلات و مغالطه از وهمیات کاذبه یا از مقدمات
باطله شبیهه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید الهیه

لما كان الغرض من البرهان انتاج اليقين
ومن الخطابة اقناع العامة وارشادهم و
دون البرهان ونفعا لهم او
ما هو الاصلح لهم من امور معاشهم و
معادهم ومن الشعر انبساط النفس
او انقباضها ومن المغالطة
غلبة الخصم واسكاته والتغليط
الاول والاعم ... والحكمة
والجدل انسب ... بالنسبة الى العامة
وجدل وادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي
هي احسن ١٢٢٥

البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود در این فصل اگر طولی واقع شد اما خلاصه علم منطق با وجز تقریرات واضح تحریرات در مبین شد اگر چه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی اما اگر کسی خواهد می تواند شد و علی ای الحال اطلاع برا نقدر از اصطلاحات منطق ضروریست و بباید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان از قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری **فصل دوم از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض** موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود سر موجود بود نه به تبعیت وجود دیگری چون زنان جسم از او موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل را مثال در بیان موجود قائم بغیر بود و موجود قائم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه آن غیر مستغنی از او باشد که اگر او از این غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود چون بیاض بنسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست **دوم** آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی بنسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لامحاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قائم با و را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم

از هر دو باشد وجوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم
بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده درین موضع قابل اشاره حسی است و مراد
از مجرد از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجا است یا آنجا و
مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که صدور فعل از او محتاج نباشد بآلت
وجارحه و بجهت این قسم مثالی نتوان نمود دوم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه
بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثال آن
روح انسانی سیم جسم و آن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست
که در او سه بعد باشد ذاتی و از آن طول گویند و پهنا و از آن عرض گویند و ستبری
و آن را عمق گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه سه
خط است که راست بر هم یکدیگر در یک موضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویه
قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط
بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شد طول خوانند و خط
دوم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول
معنی عرفی نیست بلکه مراد امتداد است که در اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که
به نسبت جانب دیگر درازتر نباشد و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز
باشند و دو قسم دیگر با هم مخلوط و آن هر دو جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است
ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت جسمیه و بدانکه ماده مایه و اصل چیز را گویند
و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او
ظاهر سازد چنانکه پولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوب تیر و خالق

معنی مادّه

خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را مادّه و اصل این اجسام کردانیده که موضوع صنعت بدیع
مثال و مانند وی باشد و افریدن این اجسام از مادّه بیانه و تنوع عبارت از آن باشد
که بحسب اینکه مادّه تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در باره از مادّه کلیه
ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام مادّه بعضی دیگر شوند چنانچه نطفه
مادّه حیوان و غذا مادّه نطفه و عناصر مادّه غذا و همچنین مادّه عناصر جسم
مطلق است اما مادّه جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق جسم چیزی
نیست بلکه مادّه جسم مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد و آن را هیولی اولی و مادّة
المواد کویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین حکمای اسلام مادّه جسم مطلق
اجزا نیست که هیچ جزئی از آن اجزاء قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن و
قسمت خارجی انست که جزئی از جزئی جدا شود و قسمت ذهنی انکه جدا نشود در اشارات
یعنی اشاره با حدهما غیر اشاره با دیگر باشد و هر جزئی از آن اجزا را جزء لا یتجزی
و جوهر فرد نیز کویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند
و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لا یتجزی اقامت نموده اند و ظهور آن بمرتبه رسیده که
در از منه متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و اجزو اقوی
دلایل حیثیتی که نزدیک بهتیا است آنست که هر متحیز بالذات و قابل اشاره
بالاستقلال البته آنچه محاذی فوق است از او غیر چیزیست که محاذی تحت است از او
وکذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة
القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز
بالذات متحقق است و از اینجه فساد بنیان انتها بمادة المواد تقریر کردیم منقطع توان

شد که جزء لا یتجزی تقلیدی که متحقق توان شد مادة المواد نمی‌توان بود چه مادة
المواد باید که متعین به هیچ تعینی نباشد والا با هیچ تعینی جمع نتوان شد و اگر
گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین اول از او زایل شود
و با تعین دیگر جمع شود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا
با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد الاجسام اخر گوییم پس تعین
خود مادة المواد نبوده بلکه به تعین مادة المواد بود پس ثابت شد که مادة
المواد متعین به هیچ تعین نتواند بود و حال آنکه جزء لا یتجزی متعین هست و لا اقل
به تعین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از این که گفتیم بطلان مذهب ذیمقراطیس
نیز لازم آید چه مذهب وی آنست که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از غایت
صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جدا
شود از اجزاء لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهر است از تعین اجزاء
لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق و حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم
مطلق است نه جزو و حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام این مذهب را
اختیار کرده و مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است و این مذهب ضعیف است
چه جسم مطلق متعین است لا محاله به قابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را
به قابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد
چه هیولی مسمی به جسم مطلق که با اینها خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین به قابلیت ابعاد
مشترک است میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولای مسمی به جسم مطلق به قابلیت ابعاد خواهد
بود به اعتبار تعین وی به خصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام کرده هیولای

تحقیق حقیقت جسم

هیولای اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد و بعد از انواع دیگر چه
مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در
ابطال این مذهب هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست
و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابی نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه
شیخ ابی علی بن سینا و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکما ایشان
و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد
ذات خود نیست بلکه تعین او و عین قابلیت همه تعینهاست و تعلیلش محض قوت قبول
همه صورتها و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت
جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء
مادی که هیولای اولی است و از جزء صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم
مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة
المواد مذهب همه علما است و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر کسی
توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود
که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم
مصنوعیت مادة المواد از مادة دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم
نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد
که مصنوع گویند و مخلوق از مادة خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند
مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم
لازم نیاید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند

وهمه علما متفق‌اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه‌اند مصنوع و مبدع و هر دو
مصنوع بمعنی اعم اند واما عرض سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت
معتبر است آنرا کم خوانند واگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی
نیز گویند واگر در مفهوم نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم
عبارت از قدر و اندازه اشیا است و قسمتی که در اشیاء واقع شود از خاصیت
اوست چه هر شئی باقدری برای وی معتبر شود فرض قسمت در او متصور باشد پس
قسمت بالذات بر او واقع شود و بتبعیت از بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت
دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند آنچه خاصه
کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما بسبب کم و کم
بر دو گونه است متصل و منفصل کم متصل آنست که میان هر دو قسمی که در او فرض
شود حدی باشد مشترک میان هر دو باین معنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی است
بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند یکذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف
ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد
و بدایت نصف دیگر واین کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه این چنین
باشد و آنرا عدد خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزء پنجند حدی نیست که مشترک
میان هر دو جزء باشد چه ثانی که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت
سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسم است قار الذات و غیر قار الذات قار
الذات آن بود که مجموع اجزاء مفروضه وی باهم در یک آن موجود باشند چون
مقدار یکذراع چه مجموع اجزائی که در او فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع او را عینه

تقسیم شر

وغیر آن هر دو یک آن با هم موجودند و غیر قار آنست که هر دو جزء که در او فرض کنند
با هم یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزء مفروض او معدوم نشود جزء دیگر
موجود نتواند شد چون مقدار زمان چه هر جزوی از زمان که موجود است تا آنکه
معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل
اولا و بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است
همین مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض
متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض کبیر است بسبب این باشد که جسمی که محل
او ست کبیر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند
آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور
که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن
بود که این را جسم تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است معروض
جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را
با هم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را با هم بدون عمق منظور
دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد را با هم را سطح خوانند و
اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا خط خوانند
پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی
و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هر گاه متناهی باشد طرف
و نهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه لا محاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود
تا آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام و

ومتمایز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود بسبب همین است که نقطه موجود
می تواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان
او نکند و اما کیفیت عرضیست که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی
و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف آنچه
مختص بذوات نفس باشد از انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند
چون علم و قدرت و اراده و امثال آن و هرچه بیکی از حواس پنجگانه ادراک
توان کرد کیفیات محسوسه خوانند چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن
و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی عرضی است که در مفهوم
نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند یعنی کی بودن
و مفهوم نسبت جسم است بزمان و اگر مکان باشد آنرا این خوانند یعنی کجا بودن
و مفهوم نسبت جسم است بمکان و اگر اجزاء جسم باشد یا اجسام دیگر
آنرا وضع خوانند و مفهوم نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی و نسبت
مجموع با اجسام دیگر غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین طریق که فلان جزء این
بر بالای فلان جزء است یا در تحت او ست یا بر یمین او ست یا بر یسار او ست و مثل
این و همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت او ست و امثال
این و اگر آن باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهوم
تاثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر
قبول تاثیر کردن باشد انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت
احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر آن جسم را آنرا ملك خوانند و جده نیز
گویند و مفهوم هنا نیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر

سایر اعراض

باو مثل هیأت قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم
جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن و بالجمله
جایز بودن که بلفظ ذو نسبت به هیأت اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس
هیأتی که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد
و حال آنکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست و اگر از نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد
و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی
چیز دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهوم او بودن چیز نسبت بحیثیتی که تصور او بی تصور
چیزی دیگر نباشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت که تصور پدری
بی تصور پسری ممکن نباشد و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام
هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند
که نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر را و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات
عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی
که نه یکی از اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل سیم

از باب اول از مقاله اولی در اثبات صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام

دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت
جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد
در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری
باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد
در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در امری باشد بیرون از حقیقت جوهر

قابل ابعاد واما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام
واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما تجرد این سبب خلاف نوعی جسم نشود یا
چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه
اشاره بآن شد و جسم لا محاله بالفعل و متعین است پس محض اختلاف جزء بالقوه یا وجود
و حلت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلف اند
در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد
چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش میل بسوی پستی
و آتش اثرش گرم کردن است و اقتضایش میل بالا و هم چنین سایر اجسام پس ناچار است
در جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزء اجسام
در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد
که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه
در فصل منطق اشاره بآن شد و این جزء دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام آن
نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدأ حرکت و سکون
و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب
صورت نوعیه مختلفه بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این
بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول
اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر
جسم قابل آن باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک

هر یک شکسته شود واز مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود آنجسم را عنصری
کویند والافلاکی و بعبارتی دیکر اکر جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل
شود و صورت نوعیه دیکر در او حاصل آید آنجسم را عنصری کویند والافلاکی و دیکر اختلاف
بساطت و ترکیبست چه اکر جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه
علیحده باشند و بعبارتی دیکر اکر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن
جسم فرض کنند با کل آنجسم در صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط کویند
مانند آب و آتش و غیر آن واکر نه این چنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد
و یا هر جزئی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود اکرچه بسیاری از
اجزاء مشارک باشند آنجسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت
و غیر آن مثلا یاقوت اکرچه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارک است
اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که هیچیک از آن در صورت یاقوتی مشارک نیست و
جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری از او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی
است مستدیر متساوی الاستداره مانند کوی چه کرویت مناسبت با بساطت
بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلفه یافت نباشد چه
شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض شود بسبب احاطه جسم بجسم و هرگاه طرف جسم متعدد
و مختلف نباشد هیات حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره
نیست مکر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد باشد
چه یک طرفش سطحست و طرف دیکر خط یا نقطه یا سطحی دیکر چنانکه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد

اما استداره ازانها نه استداره کوی نباشد چون بیضه اگر چه مدور باشد و بیش از یک
سطح یافت نشود اما از یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست
در او نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره پر بود و کره مجوف
و مصمت و در کره مجوف لا محاله دو سطح یافت شود یکی را که از بیرون است سطح محدب
و دیگری را که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی باشند و گاه
غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین ایشان
متساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون او محیط باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی در بیان اجسام فلکیه

و احوال کواکب بدانکه از اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب خوانند و غیر نورانی را
فلک خوانند و ما ابتدا بذکر کواکب کنیم و نیز اگر احوال کواکب که مخصوص است بعلم احوال فلک
کرده اید الا اراضی یدانستن احوال فلکیات پیدا نبودی پس گوئیم بدانکه از کواکب هفت
کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند
چه ایشان را سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت ایشان با هم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاه
دیگر از هم دور شوند و گاه سریع و گاه بطیء باشند و گاه از زمین دور و گاهی نزدیک
شوند و پنج کوکب از ایشان را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر روی دهد که بدین سبب
متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از آن سمتی که سمت حرکت ایشان
رجوع کنند و در این وقت ایشان را راجع گویند و گاهی چنان نماید که چند روز در یک
موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و در این وقت ایشان را مقیم گویند و
غیر این و حالتی که متوجه سمت حرکت خاصه خود باشند مستقیم خوانند و

و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت خوانند و بنابر عروض اینحالات ثلث یعنی رجعت و اقامت و استقامت مر این کواکب را متحیره گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنابر بطؤ حرکت ایشان در ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحد است که احصاء آن ممکن نیست و از آنجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع آنها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را از این جهت کواکب مصوره خوانند و بجهة تعیین مواضع آنها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانکه بعضی از کواکب در نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده اند یا در میان آن خطوط و آنها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورت است یا بر دست راست و یا بر پای چپ و بر این قیاس و بعضی که بیرون از این صور واقع باشند آنها را کواکب خارج الصور خوانند و چون از آن کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب دنب فلان صورت و بر این قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما فلک بر دو گونه بود کلی و جزئی و فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعه سیارات باشد باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از آنها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب و مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک با هم ملتئم شوند تا ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیطه آن بود که در ازمنه متساوی بر مسافات متساوی قطع کند و آنرا

متشابهه نیز گویند وآن حرکت یومیه وحرکت ثوابت باشد و مرکبات نبود که نه
اینچنین بود وانرا مختلفه نیز گویند وآن حرکات سبعه سیاره باشد وازاین جهت
فلك هریك ازین حرکتین اولیین مفرد باشد و فلك هریك از حرکات کواکب سیاره مرکب
مجموع افلاك کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت
از کواکب هفتگانه ویکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب را و شریك کند و بجهت هر حرکتی
محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترکه محرکی
علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث المجموع باشد که مبدأ حرکت مشترکه
ونفسی علیحده بهریك متعلق باشد که مبدأ حرکت خاصه شود بنا براین تواند بود که عدد
افلاك کلیه بیش از هشت نبود طهم واول افلاك کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلك
اعظم است و فلك الافلاك و فلك اطلس نیز گویند و مشتمل است بر جمیع افلاك بلکه بر مجموع
عالم جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او هیچ کوکب
نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر او بتبعیت سطح محدب فلك ثوابت است
که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و پانصد و بیست چهار هزار و ششصد و نه فرسنگ
تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس نداند چه او را کوکبی نیست که بوسیله
او استعلام بعد وی توان کرد اما بعد او لا محاله متناهی است چه عدم تناهی ابعاد چنانکه
بیاید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالائی نیست که چیزی در او تواند
بود بلکه منتهی است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه است عدم مقید و عدم مطلق عدم مقید
چون فضای درون کوزه که فرض کنی که در او آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقید باشد بسبب
آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر

طهم
و بنا بر آنکه ثوابت و ذوات بروج بر سطح محدب فلك زحل باشند و نفسی تعلق گیرد بمجموع هفت فلك که حرکت دهد آنها را بحرکت یومیه و نفسی بفلك هشتم که حرکت دهد او را بحرکت ثوابت و فرض کرده شود دوائر بروج متحرك بحرکت سریعه یومیه تا انتقال ثوابت از برجی ببرجی صورت پذیرد تواند بود که عدد افلاك کلیه بیش از هفت نبود والله

تر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا و چون چیزی در او نبود ملا گویند و عدم مطلق
آن بود که با آنکه چیزی در او نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک
الاعظم لا خلا و لا ملا این معنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکات است چه قرب بشبانه
روزی دوره که قریب بیک و بیست هزار و یار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق
بمغرب جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط تا آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت
او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر روی
اشیا حرکت کند و اشیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب باین
حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف است و واقع در وسط حقیقی
افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر
زمین باشد و نصف دیگر بر بالای زمین پس چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل
شود میان او و بصر و لا محاله غیر مرئی باشد و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره
که فاصله باشد میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد
نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب
در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق و نقطه سمت راس و قدم باشند یعنی
دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از نقطه
قطب دو نقطه است بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه با طراف
آن دایره برابر باشد و آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز کره گذشته بود بعد هر یک از آن
دو نقطه از دایره یا بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه
بود بر دو جانب کره که چون کره متحرک باشد البته آن دو نقطه ساکن باشد و در وقت

حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دائره
نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دائره عظیمه باشد و خواه نه و هر دائره
که بر وسط نگذشته بود آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا منطقه
آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دائره بحسب حس
چنان باشد که از نقطه مشرق روز نوروز برآید و بنقطه مغرب آن روز فرو شود و از زیر زمین
باز بنقطه مشرق پیوندد و دو قطب این دائره دو قطب فلک اعظم بود و از دو نقطه
یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آنرا قطب شمالی گویند
و دیگری مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود
بقدر آنکه قطب شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت راس آن بلد
گذرد دو قطب معدل النهار بر افق واقع باشد و آن موضع را که معدل النهار بر سمت راس او گذرد
خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی
در آن موضع مرتفع و شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد
و در موضعی که قطب معدل النهار بر سمت راس باشد افق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب
در آن موضع بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمال از
معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانچه بیاید پس اگر آن نقطه که بر سمت راس واقع است قطب شمالی
باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالی است همیشه روز باشد و یکروز آنجا بقدر شش ماه
بود و چون انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد
و اگر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر
العزیز العلیم **وفلک دوم** بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابتست و فلک البروج نیز

نیز گویند و آن نیز کره‌ایست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوی فلک اعظم
سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم است و جمیع کواکب ثوابت در او مرکوز و
حرکتش از مغرب است بمشرق و در هفتاد سال یک درجه قطع کند و در بیست و پنج هزار و دویست
سال یک دوره تمام کند و مراد از درجه یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط
هر دایره را بسیصد و شصت قسم متساوی کنند و هر قسم را درجه نام نهند و هر درجه را
بشصت قسم کنند و هر قسم را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را
بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج و
فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را نقطه
اعتدالین گویند و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت
خاصه آفتاب بر این منطقه است که اصلاً از او بطرفی مایل نشود و اگر چه تقاطع مقتضی
آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند
و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم
متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع
معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است و او را اصل
استوا را بوی منسوب دارند و مایل شدن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند
و از این جهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام
در اجزاء منطقة البروج بهم رسد و چون مدار آفتاب منطقة البروج است و تاثیر
آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی است تاثیر آفتاب بحسب بودن در
هر جزوی از اجزاء منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اوائل

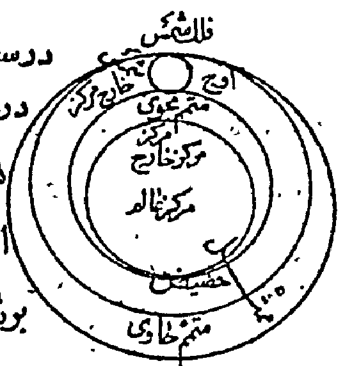
مجموع دایره منطقة البروج بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه بحسب چهار نقطه ممتاز یعنی دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه
اتحاد است بچهار قوس متساوی منقسم میشود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب و تباین تغایر
قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی شوند که مجموع
دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت
بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر در دو قسم
از آنها بشمالی بودن و دو قسم دیگر بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر بمبدا
حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم حرکت جنوبی بمبدا حرکت
جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد
از هم دیگر باز دو قسم بشمالی بودن و دو قسم بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر
با آنکه هر دو در قرب بعد یک نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم
بودن از غایت قرب و هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف
بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر بتوسط
بعد از غایت قرب و توسط قرب از غایت قرب و هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر
و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء افلاک
اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه بارض بدوازده قسم متساوی کرده اند و
کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج
بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال
باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه

نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شده و هر ربعی نیز در نقطه که فصل مشترکی
میان هر تربیع بعد متوسط باشد اعتبار شده پس شش دائره اعتبار کرده اند که
همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدالی و یکی بدو نقطه
انقلابی و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره و مجموع افلاک البروج و
همیه این شش دائره بدوازده بخش متساوی شده اند هر قسمی از این اقسام دوازده
گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب یعنی نیم
دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب از
مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب و سایر کواکب معتبره بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف
شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتدای بروج را از مغرب گرفته اند و نصف
شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطه
اعتدالی بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از او گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را
که حمل و ثور و جوزا باشند چون مدت مکث آفتاب در این بروج فصل ربیع است
ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب
در این بروج فصل صیف است صیفی گویند و مبدا سرطان نقطه انقلابی باشد که
چون آفتاب از او گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود از آن نقطه انقلاب
صیفی خوانند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر را
که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان نقطه اعتدال دیگر باشد که
چون آفتاب از او گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است
شتوی و مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب از او گذرد زمستان شود

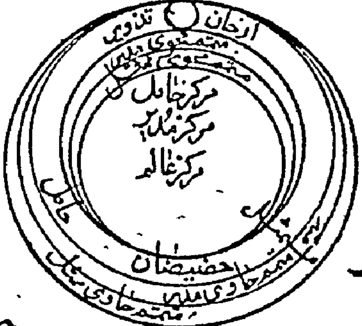
وانرا نقطه انقلاب شتوی کویند واین شش برج جنوبیه اند واسامی صور واجزاء
کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند بر داشته اند چهارده صورت چهل وهشتکانه
مذکوره بیست ویک در جانب شمال از منطقة البروج است وپانزده در جانب جنوب
ودوازده بر نفس منطقه ومقدار غایت دوری منطقه را از معدل که انرا میل کلی
کویند واین قوسی بود از دائره مارّه باقطاب اربعه در میان دو قطب معدل ودو قطب
منطقه که واقع شود ما بین منطقتین ایشان از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و
بحسب رصد اخیر بیست وسه درجه وسی دقیقه وهفده ثانیه یافته شد وکویند که
در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافته شده وازاینجا کمان برده اند که منطقة البروج
را حرکت عرضی باشد بسوی معدل ووقتی شود که هر دو بهم منطبق شوند و بعد از
فلک هشتم افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب مشهور **اول** فلک زحل **دوم** فلک
مشتری **سوم** فلک مریخ **چهارم** فلک شمس **پنجم** فلک زهره **ششم** فلک عطارد
هفتم فلک قمر ودر مشهور ابتداء شماره افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب بما پس فلک
الافلاک فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف
ابعد شود بخلاف قمر که او را کوکبی جز قمر کسف نتوان کرد وکسف او مر کواکب را نیز معلوم نشود
پس یقینی نیست که شمس در ما بین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم
کرده مثل انکه چون شمس اعظم از انها است مناسبست در وسط بودن بمنزله شمسه
القلاده ویا انکه کواکبی که با شمس مجموع نسبت ربع که مقابله وتثلیث وتربیع
وتسدیس باشد حاصل کنند در یکطرف او باشند وان زحل ومشتری ومریخ است و
اینها را کواکب علویه کویند وکواکبی که حاصل نکنند با او مکر یک نسبت که او تسدیس

در طرف دیگر وان زهره و عطارد باشد و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است
که این وجه از استحسان تقاضا نکنند و هر یک از این افلاک کلیه هفتگانه مرکب اند
اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی و محیط بارض که یکی از آن دو را
ممثل گویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج
مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در
داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک
که آنرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که آنرا حضیض خوانند و بالضرورة
از ممثل بعد از فرز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز و
آنرا متمم حاوی گویند و دیگری مخالط خارج مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و رقت متمم
حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی برعکس این و یکی
غیر محیط بارض و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل خارج
مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز
شود بر نقطه و هر یک از این کواکب چهارگانه مرکوزند
در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس
باشد و هر یک از افلاک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر
در او مرکوز است و هم چنین خارج مرکز را که حامل تدویر کره
باشد فلک حامل گویند و از این صورت تصور آنچه گفتیم آسان شود و اما فلک شمس
مرکب است از دو فلک جزئی یکی فلک ممثل و دیگری خارج مرکز با آنکه در چه ضبط
حرکتش هر یک از این دو ممکن است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش

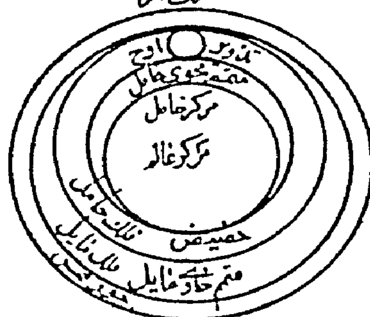
اوج
متمم محوی
مرکز حامل
مرکز عالم
حضیض
فلک حامل
متمم حاوی



در سطح منطقة البروج باشد و ازین جهت است که آفتاب
در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل
نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج
آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر و بر تقدیر
بر تقدیر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه
در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و ازین دو صورت تصور هر دو صورت توان
نمود **و اما فلک عطارد** مرکب است از چهار فلک جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز
و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل خارج مرکز دوم مرکوزه در ثخن خارج مرکز اول
بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم عطارد مرکوز در تدویر بطریق
مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را حامل نامند چون خارج مرکزها
دیگر و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان



ممثل و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری
مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل
گویند و حضیض نیز بهمین طریق و ازین شکل
تصور صورت او مذکوره میتوان نمود **و اما فلک**
قمر آن نیز مرکب باشد از چهار فلک جزئی یکی فلک
مائل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از او و دوم
خارج مرکز که حامل تدویر است و منطقه اش با منطقه مائل در یک سطح و مرکوز است در ثخن حامل چنانکه
حوامل در ثخن ممثلات سیم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در او و چهارم فلک جوزهر

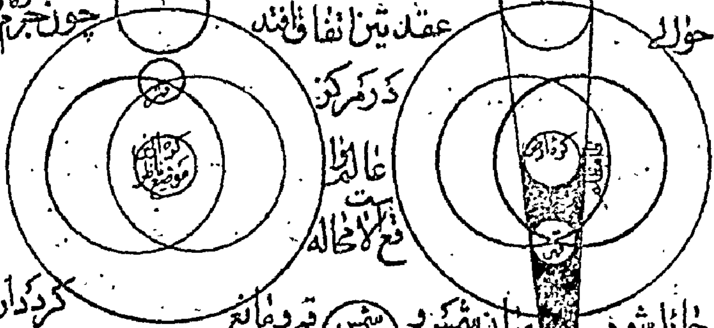


جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط بفلک
مایل و مرکزش مرکز عالم منطقه اش در سطح منطقة
البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت
می توان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و
دو باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و
هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه ازینها وجود
اختلافاتی است که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا
بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب آن مقدار فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت
بآن باشد ثابت شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسوم است بعلم هیات مبین شده
و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا شود آنست که طالب را اغنائی باشد بتخیل عالم
جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی
مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج
باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام العدد چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت
و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر توالی حرکات
افلاک ممثله است و آن مساوی حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند
الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانه روزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیک سال دوره تمام کند و حرکات
افلاک حامله است و آن زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف
آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه ،

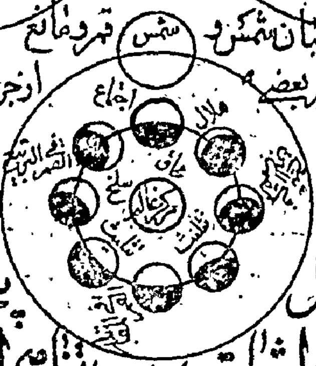
و مریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و
دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطارد است
و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر زمان هر شبانروزی سه دقیقه و یازده
ثانیه است و حرکت مائل قمر و آن هر شبانروزی پانزده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه
و اما تداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کند نسبت باسافل
بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی
بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر قمر را در شبانه روزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و
چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را
سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج
مرکز شمس بر حرکت حامل او بود و حرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از
حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب است در اینمقام بیان
رجعت و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شد عروض آن مر کواکب متحیره را و بیان آن
است که چون حرکت اعلای تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست پس چون
کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت نماید و این
حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر اینحال و کوکب را در اینحال مستقیم و
حالت او را استقامت گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا
ذروه تدویر گویند و لامحاله در فلک اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در
استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بر خلاف توالی است منتقل شود حرکت کواکب
بتوالی بطؤ پذیرد اگر چه در اینحال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف

بخلاف توالی حرکت کند و هر چند که کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر
بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکتش بخلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و
فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب بتوالی بطیء‌تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را
مستقیم گویند تا بجائی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت
کند و کوکب چند روز چنان نماید که یکجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که
حرکت یومی است و کوکب را در اینحال مقیم گویند و اینحالت را اقامت و بعد ازان حرکت
تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر
بخلاف توالی متحرک نماید و در اینحال کوکب را راجع و اینحالت را رجعت گویند
و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعتش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا
غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون
از حضیض درگذرد در رجعت بطیء‌تر شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد ازان
شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامت
بود پس کوکب در دوره تدویر دو باره مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت
و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و آنچه گفتیم از آن ظاهر شود که اختلافات مذکوره
مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکتی مفرد در فلکیات مختلف نتواند
شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد انشاء الله و ایضاً مناسب این مقام است ذکر کیفیت
هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف بباید دانست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب
کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانی است و نصف دیگر ظلمانی
و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضیء ننماید و این حالت را محاق گویند

وچون از اجتماع بگذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود گوشهٔ از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال گویند و تا دورتر رود نمایان‌تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما باشد و در این حالت بدر خوانند و چون از مقابله بگذرد گوشهٔ از نصف نورانی پنهان شود تا رود و نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین راس و ذنب یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام آن مستور گردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی دوم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم است واقع لامحاله



حائل شود میان شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن آفتاب ببعضی از جرم قمر یا بر همه آن و این حالت را خسوف خوانند اول را خسوف جزئی دوم را کلی و از این اشکال تصور صور مذکوره آسان شود



فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتداد و بیان تحدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات

بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادانی که در عالم موجود بود نا مفروض باشد همه
متناهی است دلیلش انکه اگر غیر متناهی باشد هر اینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر
متناهی و خطی دیگر موازی انخط اما متناهی و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم
و یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازات
با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطی است
با خطی دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود به ان دیگر برسد و موازات ضد این است و ان است
که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند
و چنان نیست که اگر یکی از دو متوازی حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود
مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر
غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت و شود و این حکم ضروریست
و مسامته مذکوره چون بعد از موازات است البته ابتدائی و اولی خواهد داشت
هر چه نباشد پیدا شود پیدا شدن را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن
مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را
با او پیش از او نقطه دیگر هست که مسامته با ان نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه
و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته هست
بر نظر یقی مذکور لازم ازیم که نیست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم اید که
موجود بعد از عدم را ابتدای وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم
متناهی باشند و چون ابعاد عالم متناهی باشند عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف
و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی با هم جهت و نباشد نهایت عالم

نیز جهت عالم بود و مشهور این است که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است
یکی وجود اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که
محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم طبعی
معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد
محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد حق این است که جهات غیر محصور باشند و این جهات خواه
محصوره خواه غیر محصوره هم متبدل نتوانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود
و بالعکس و هم چنین هر خطی یا جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون برگردانند
جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت
نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه
بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند
آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد نتواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشد
با هم در نهایت مخالفت باشند چنانکه یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع نتواند
بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت
بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگر
چه هر دو طرف از آن با هم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن
مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم با هم مباین باشند در
وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم آید چون هر یکی متوجه
از آن دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت محدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه با فوق شد
نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال چه توجه بفوق مثلا از جهت

اثبات محدد جهات

جهت تحت متصور نشود والا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد
ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمها بر شکل کره باشد که محیط او
جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و این عالم که بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت
بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کروی باشد دوم آنکه اجسام متعدده باشند
که هر یک کروی باشد سیم آنکه جسمی که ورای همه جسمها است کروی باشد و محیط بر همه
جسمها و سایر جسمها خواه کروی باشند خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
وقسم دوم باطل نیست اما برای تعین تحدید جهتین فوق و تحت کروی جسم محیط کافی
پس آنچه محدد جهات مقتضی است کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر کروی
باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین جهتین فوق
تحت با و باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس
ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم او است چنانکه محدد فوق و تحت او است و این
جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون
جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک
اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجب است
کرویت وی به برهان فلک اعظم است بسبب تحدید جهات و اما سایر اجسام بسیطه
افلاك و غیرها شك نیست که بحسب طبع تقاضا کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت
شود که منافی او از مقتضای طبع بیرون نبرده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب
والا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط افریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون
ترکیب مزاجی موقوف است بوجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله در فلکیات

وجود هیچکدام محقق نیست بلکه نوعی از حدس و ضربی از تفطن و دلالت کند بر عدم
ازلها حکم کرده اند ببساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در او پس جمیع فلکیات
بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند این است دلیل لمّی بر کرویت افلاک
و بر کرویت افلاک دلائل انّی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع
سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی از آن مشروح است بنوعی که
ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیره است بطریق حرکت دولاب که کل بجای
خود است و اجزای آن متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و
غروب کواکب معلوم است لکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کنند یعنی حرکت
مکانی که متحرک بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است
اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه
ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قائم نشود مگر
بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرک اند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم
کرد که حرکت افلاک ارادی است پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه
نبود منافی مستدیره است و اقتضای منافی از بسیط نباید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند
که حرکت مستقیمه کنند چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت در
بر وفق طبیعت باشد و قسراً اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان
باشد ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه یا بر این نتواند بود و
تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسما و آیات و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم
جاریست در جمیع امور و احوالی که مستلزم حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام

تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک فصل ششم از باب اول از مقاله اولی
در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب
تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک
قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب
کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقی است چه از آن جهت ویرا مانعی و قاسری
نتواند بود چه از آن جهت منتهی بعالم افلاک است و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت
مقعر بعضی برآنند که کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او و این
قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما می توان
گفت مراد قائل این باشد که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب آتش در او افتند بر سبیل انفعال
و باین سبب جزئی از آتش نزدیک تر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی
بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد
و دلیل بر وجود کره نار وجود این آتشهاست در پیشها و وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات
باو در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر عناصر راهست و دلیل
بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار
در طبیعت با این آتشها یکی است و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر برأسه باشد و بعضی
برآن رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون شده و بسبب اصل
فطرت عناصر پیش از نسبه نبود و حق مذهب اول است چنانکه اشاره بآن شد و کره نار
متحرک است بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و نیازک و امثال

ذلك یعنی ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند
چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی دوم حار رطب و آن عنصر هوا است و بحسب طبع مقتضی کرویت
و لهذا هیئات کره واقع است اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح
مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل
بکره نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکره نار موجب خلل در
کرویت وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاک است بسبب وجود بلندیها و پستیها
روی زمین و هم چنین وجود اشجار و عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریا ما و کره
هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوج است باجزاء ناریه و در او حادث شود
کواکب و آن اذناب و نیازک و غیر آن دوم طبقه هوای غالب که در او اجزاء عنصر غریب
بغایت کم بود و در او حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریر که در کمال
برودت است بسبب مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردیده
ماکر و در او حادث شود سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و ماء که باد و میسد اثر
شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عن قریب بیاید
سیم بارد رطب و آن عنصر آب است و محیط بقریب سه ربع زمین و دریای بزرگ که دریای
محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل باوست عبارت از این کره آبست و از کره ایست ناتمام
و با وجود نا تمامی سطح این او نیز بر کرویت حقیقی باقی نیستند بنا بر اسبابی که مذکور شد
چهارم بارد یابس و آن عنصر خاک است و واقع بهیئت کره مصمت مرکزش مرکز عالم
و او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس گردد در او ابخره و ادخنه و در او حادث شود
جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طینیه که ممزوج است با آب سیم

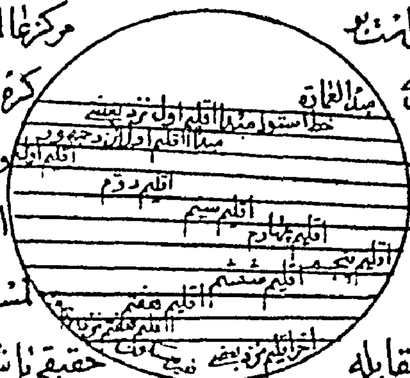
سیم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافیت است
چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست احداث
آن منکرده اند و بوزن در میامد اما مرئی نمیشده و این کره ارض واقع است در میان کره
آب چنانکه قریب بربعی از او از آب برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون عبارت
از آنست و آن ربعی است مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دایره ایست
بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که منتهای قطب شمال باشد چه زمین از قطع دایره استوا
و دایره دیگر که بر دو قطب دایره استوا و بر دو نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی بگذرد بوسط
معموره گذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف و عرضش بقدر
ربع از دایره عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی که
و ربع فوقانی شمالیست که مسکون است و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست و
حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردید
و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع شمالی در آب

فرو رود و ربع جنوبی از آب بر آید کل ذلک تقدیر العزیز العلیم
و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات
عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی
محیط بر بعضی و مجموع عالم
کره ایست بزرگ مرکب از این
کرات ثلثه عشر نماید استغنا نماید
از این شکل میتوان نمود و این ربع معمور



بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسمی را
اقلیمی نامند و طول هر اقلیمی از مغرب است تا مشرق و عرضش چنانکه درازی روز نیم
ساعت تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه افقش بر
قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات
یومی گویند بقطع افق منصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو
حصه مدار یومی است که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابرند
پس همیشه روز و شب در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضعی که از خط استوا دور
بود و بقدر دوری او افقش مائل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض
گردد و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خردتر و در مدارات
جنوبی بعکس این و موضع هرچند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل
شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هرچند بطرف
شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجائی رسد که اطول
ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد در
عرض نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهت قلت اعتبار
نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند و هم چنین در
مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده و نزد جمهور مبدأ اقلیم اول موضعی بود که عرض
بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایام
دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از آنجا تا خط استوا بجهت قلت عمارات
داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول

اول را از خط استوا گیرند و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم
تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم از این شکل متصور شود اما معنی
اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره ارض در وسط حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی
که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود
بمنزله مرکز عالم است چه کره ارض را نسبت با افلاک
قدر محسوس نیست و چون نقطه بشمرند



و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم
که وسط حقیقی عالم است آنست که قمر هر گاه
و در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف
گردد و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد
از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره
گذشته باشد و چون سبب انخساف حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض
باید که در ما بین طرفین قطر مذکور باشد پس هر گاه در هر موضع که مقاطره حاصل
شود انخساف روی دهد باید که ارض در ما بین الطرفین هر قطری از اقطار عالم
تواند بود و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار
عالم است و از این دلیل ظاهر میشود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم
خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند
که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت
یومیه ایشانست و طلوع و غروب متحقق باز انکار نموده اند و طلوع و غروب

کواکب نسبت بحرکت ارض داده اند و پنداشته اند که کواکب را تا حرکات خاصه غربیه
که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت او نسبت ممتنع است و ندانسته اند که حرکت
بجهتین مختلفتین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است
چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب اعنی
حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی آنکه ارض را بالذات اگر حرکت مستدیره بودی
بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشد
چه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند
از مبدأ واحد ضرورست دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق
و تیراندازی بقوت معینه تیر اندازد یک نوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف
مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بغایت اسرع نماید
از حرکت شرقی اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود حرکت غربیش
سریع نماید و اگر ابطأ باشد حرکت کند با ارض چنانکه کره نار مشایع فلکست نزد
جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط
و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال
آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع
بر هوا اندازند بر یک موضع بر زمین نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت
واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما اینکه شاید
هوا با ما فی الهوی مشایعت نماید اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط
که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس آن هم نیست چگونه صورت تواند داشت

فصل سیم از باب اول از مقالهٔ اولی در بیان انقلاب و استحالهٔ

عناصر هر یکی از عناصر منقلب شود بهر یکی از ثلثهٔ باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یکی از آنها دو بدو منقلب شوند بآن یکی بی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا بآب و عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیک واسطه چهار صورت انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلها برافروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن و غیر آن لا محاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعلهٔ چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب گردد بهوا و نتواند بود که شعلهٔ منفصل شده همان آتش باشد که بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و حال آنکه هر چه سبب مرئی شدن آن پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است و معلوم است عدم طریان مزیلی به آن یا عدم مانعی از آن و اما انقلاب هوا با آتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حداد را هرگاه که مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغهٔ تمام در دمیدن آن نمایند هوائی که در اندرون وی باشد منقلب گردد با آتش بمثابهٔ که آهن را نرم

کند وجلد را نتوانند و اما انقلاب هوا باب معلوم است بتجربه که چون طاسی بر قطعه
از جمد بگذارند قطرهای آب بر سطح طاس بنشیند و هرچند پاک کنند بار دیگر بنشیند
واین نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن
در جمد وسنگ و مس و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس
باشد منقلب شود باب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب بالطبع میل بالا
نکند واگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای
مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد
عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم
بتخصیص در آفتاب و بر تقدیر وجود بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیر که
نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا معلوم است از تحلل بخارها
واز رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب ماء بارض مشاهد است از بستن
مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه وغیر آن و اما انقلاب ارض بآب معلوم است نزد
اصحاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله آب گردانند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی
و اما استحاله اعنی قبول کردن هریک کیفیت دیگری معلوم است از گرم شدن آب باتش و هوا
و همچنین گرم شدن خاک از این هر سه و سرد شدن هر سه از آب و همچنین بمجاورت خاک
و اما استحاله آتش بهوا معلوم است از قلت تأثیر شعله ضعیف در هوائی که بغایت سرد بحیثیتی
که انگشت در او نگاه نتوان داشت و گاه باشد که از غایت سرما فی الحال منطفی گردد
وبعضی از قدما انکار استحاله وانقلاب هر دو نموده اند و قائل شده که عناصر همه بهم
مخلوط اند بلکه اشیا بر طبایع نوعیه مثل لحم وعظم و تمر و عسل و عنب وامثال اینها

اینها ممزوج کامی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و حکم تسمیه مر بارز و غالب راست پس تواند بود که اینجا الحال آب است مثلا و وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر آن شود بدین معنی که اجزاء یکی از طبایع که در او مکنون است ظاهر شود و در آن وقت مسمی باز آن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است وقتی دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزاء حارهٔ ناریه که در او مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزاء بارد از جسم بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کنند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و از دلایل چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم از او منفصل میگردد با آنچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است بالضرورة که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق و تکلیس نکند و بشکستن و سایش ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارت بمجرد حرکت بی وجود ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند و چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد که محروق شود **فصل هشتم از باب اول از مقالهٔ اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات** اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده با هم برآمیزند صورت هریک با غلبهٔ کیفیتش در مادهٔ دیگری تأثیر کند و همه از هم متأثر شوند و صرافت کیفیت هریک شکسته شود و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت سرد نماید و نسبت ببرودت حار

ونظر برطوبت پیوست ونظر بیبوست رطوبت و اینمعنی معلوم الثبت از امتحنه مثلن
اب کرم وسرد بیکدیکر که اب فاتر یعنی نیم کرم بهم رسد وچون کیفیات اربع که در
غایت منافات وضدیت باهم بودند صرافت هریک شکسته شود وبهم نزدیک شوند
وجهت وحدتی میان ایشان پیدا شود ومخالفت ایشان بیکانکی وبیکانکی باشنائی مبدل
شود لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هریک صورتی داشتند که مناسب
وچنانکه صورتهای اول کار بیکانکی کار کند اینصورت بر وفق یکانکی
بیکانکی فعل و تاثیر میکرد بلکه هریک التیام کرد کار همه از اینصورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح کیفیت
متوسطه متشابهه را مزاج واین عناصر مصور شده بصورت وحدانیه را مرکب تام خوانند
واگر از کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد
مرکب غیر تام گویند مانند ابر ومیغ وبخار ودخان وامثال آن ومرکب تام اگر صورتش
حفظ ترکیب کند ومصدر اثار در کیفیه کرد اما اغتذا ونما ازاو صادر نشود آنمرکب را معدنی
خوانند واگر مصدر نما واغتذا نیز شود اما مبدا حس وحرکت ارادی نشود آنمرکب را
نبات وصورتش را نفس نباتی خوانند واگر با اینها مبدا حس وحرکت ارادی نیز شود
آنمرکب را حیوان وصورتش را نفس حیوانی گویند واین مرکبات سه گانه را موالید ثلثه
خوانند ولامحاله اینصور ثلثه اعنی صورت معدنی ونفس نباتی ونفس حیوانی مختلف
باشد در کمال ونقصان هرکدام که اثارش بیشتر کاملتر وهرچه اثرش کمتر بنقصان
نزدیکتر وچون فیضان اینصور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در
کمال ونقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد واختلاف امزجه راجع شود
بتفاوت در تشابه که منشا جهت وحدت ومبدا یکانکی است پس هر مزاج که تشابه در او

در او بیشتر بود حکمش نزدیکتر وصوت فایضه باستعداد شکامل تر و هرچه تشابه او کمتر با خلاف و تضاد مایل تر صوت فایضه بحسب او ناقص تر و تشابه

منشاء

قرب اجزاء عناصر در کیفیت و کمیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیکر واکر فرضا بمرتبه تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هرچند نزدیکتر باشد بتساوی نزدیکتر باشد باعتدال حقیقی و مزاج معتدل را معنی دیکر است که از ان معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید انقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بروجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لا محاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه کفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و هر نوع از اعتدال طبی در کن نوع نازل شود بمرتبه که اکر از ان در کذرد آن نوع مختل تواند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و ما بین مرتبه نازله مذکوره که لا محاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند فصل سیم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و انچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد اما سایر مرکبات تامه یعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان در باب دوم بیان کرده شود ان شاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه که اینها را کاینات جو نیز کویند بسبب آنکه اکثر در ما بین زمین و آسمان حادث شوند ماده قریب ایشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب نیز ناقصند چه بخار اجزاء مائی است که از تابش آفتاب یا

از کسب حرارت بوده و ممزوج باجزاء هوائی شده مایل بعلو شود و دخان اجزاء
ارضی است که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل ببالا نماید و بیشتر
مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاورت خود می نماید در طبقه
یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو نمیرسد و برودت مکتسبه باقی می ماند دوم
طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت برودت مکتسبه
باقی است پس هرگاه بخار متصاعد که لا محاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقه زمهریریه
رسد و از برودت متکاثف گردد سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزاء
مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد باران عبارت از آن بود
و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد
گشته متنازل شود برف عبارت از آن باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه بمرتبه
که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید
تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل
شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف
ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه
از حرکت لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت است باد حادث شود
باد عبارت است از هوای متحرک و سحابی که باران کند مرتفع گردد و گاه باشد که
بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه
اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل و تکاثفی بود
که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم

تخلخل و تکاثف

بی آنکه اجزاء جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است و از آنجمله آنکه چون شیشه گلابی را بسیار بمکند فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد و اندک هوائی که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فروگیرد چون متصل به آب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری ببالا نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود باقی است برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل میکنند که اگر شیشه مذکور را بهمین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیه است موجود است و با اعداد او بلکه مقارن او و سبب علت تکثیف تواند شد چه حق این است که فعل در عناصر منسوب بصورت است نه بکیفیت و اما دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد ان شاء الله تعالی العزیز و نوعی دیگر از باد باشد که او را سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی و بیشتر

بود که هوا از شدت اشعهٔ منعکسه محترق شود وکیفیت سمی بهم رساند چنانچه در
بلاد بغایت گرم سرها مرور باراضی حارهٔ کبریتیه نماید وکیفیت سمی کسب کند وگاه
اتفاق افتد که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیک
دیگر برخورده پیچیده شوند وگرد وغبار از روی زمین در انها بپیچد وچون همه باهم متصادم
باشند واز جهت دیگر راه بدر شدن نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند واین را گرد
باد خوانند وگاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقهٔ زمهریریه نرسد بلکه
در همین طبقهٔ اخیرهٔ هوا که قریب بارض است سرمائی باو برخورد واگر بسیار باشد متکاثف
شده ابر منعقد شود ومتقاطر گردد ودر کوهستانات مثال این بسیار از اوقات
مشاهده میگردد وگاه باشد که ابر منعقد نشود ومتقاطر نگردد بلکه متکاثف شود
وفی الجمله در رنگ کرده باندک حرارتی مرتفع گردد ومیغ عبارت از آن باشد ودر بلاد
رطبه بتخصیص قریب ببحر بسیار این صورت واقع شود واگر بسیار نباشد وتا شب بماند
از برخوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم شود واگر بیشتر باشد صقیع منعقد
گردد وآن سفیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها وبرگها که بر روی زمین
ریخته باشند مرئی شود ونسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران وگاه باشد
که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد وچون بطبقهٔ زمهریریه رسد سحاب منعقد
گردد ودخان در میان سحاب محتبس شود واگر حرارتش باقی ماند میل صعود نماید واگر
زایل شود بسبب برودت وثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید وبلا محاله در حالت صعود
ونزول تمزیق سحاب کند وصوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد واگر آن دخان
بسبب حرکت عنیفه ودهنیتی که دارد مشتعل شود وزود منطفی گردد برق باشد

سبب قوس قزح

واکر غلیظ باشد در منطفی کردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بر زمین رسد
وکاه باشد که لطیف شود واکر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند
اجزای وی نکند واکر بجسم مندمج صلب رسد ویرا بکدازد پس اکر بکیسه زر رسد زر را
بکدازد وکیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب وکاه باشد که بهمان کثافت و غلظت باقی
ماند و بهرچه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل وامثاله فیدکه دکا اما قوس
قزح بیان تفصیلی وی بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوان وی و بیان
اجمالی آن ایشان ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا
بهیأت مستداره که در عقب غیم تیره مثل جبل یا اشیاء باشد تا حکم آئینه پیدا
کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آئینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و
صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوان علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات
آن اجزاء تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان
مختلفه غمام و حدوث بعضی الوان از اجزاء مذکوره بعید نیست اکر ابر کسی در خور از کنج
و متوجه قرص آفتاب شود بعینیتی که نظر تواند تا در آب آید موی حاجب منعکس از آفتاب
شود در آن آینه الوان عجیبه مشاهده تو کردد که شاهد قضیه قوس قزح تواند
و نزدیک بر قوس قزح است امر هاله چه حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در
اجزاء رشیه متصغره صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و دایره
اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق
بعضی و در این حالت هالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط
بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هالت هاله بایام منقول شده و بر سبیل ندرت تواند

[illegible] الا تقولوا قوس قزح فان قزح اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله تعالى

که حالاً در حوالی شمس نیز مرئیست شود و شیخ ابو علی بن سینا حکایت مشاهده اینحال کرده و اما شهب نیازک و نظایر آن سببش انست که هر گاه دخان متصاعد گردد و در طبقه دوم برید محتبس نشود و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دوم هوا رسد که فی الجمله مجاور کره نار دار در حرارت نار اندرو در او تأثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و اینرا شهاب گویند و اینکه مینماید که کوکبی حرکت کرده برای انست که اول از طرفی که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دو بهیات کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته کرده و در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشد و دیده که شعله چگونه در دود می افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد هر آینه شاهد صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بهیات گیسوی فرو هشته نماید و انرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت دم نماید و انرا ذو ذنب خوانند و گاه بشکل رمحی نماید انرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله بارض رسد و انرا حریق گویند و گاه باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات فاضله

تصاعد نیابد و در زمین محتبس کردد چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت
ارض میل به برودت کند و منقلب به آب شود چون بسیار کردد موجب شکافته شدن
موضعی از ارض شود و انفجار عیون حادث از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن
بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد لهذا
کثرت برف و باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات کردد و قلتش سبب قلت آن
شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد یا مسامات زمین بغایت
منسد بود بسبب قوت میل ابخره و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر
انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر ابخره و ادخنه مجتمعه در موضعی از ارض را
طول مکثی در ارض روی دهد لامحاله بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث شود
و سبب حدوث معدنیات کردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل الماس
و بلور و زیبق و امثال آن حادث کردد و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج
و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی چون
زیبق یا کبریت با نحاء مختلفه اجساد متطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و
امثال آن حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقاله اولی** در بیان
احوال المشترکه اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام
بود از جهت خصوص مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت مر اجسام را
احوال دیگر هست که هیچ گونه خصوصیت را در عروض آنها مدخل نیست بلکه جسم
از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از آنجمله مکانست و مکان در لغت
و عرف عبارت از جسمیست که جسمی دیگر بر او قرار گیرد چون ارض که بر او حیوانات

متطرقه: جسمهای چکش‌گیر را گویند

قرار گیرند و کرسی که بر او شخص افتاد قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علماء
اختلاف بوده اند در حقیقت این و همه متفق اند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت
در او مجتمع بود یکی آنکه مساوی متمکن باشد و بزیاد شدن او زیاد و بکم شدن
او کم شود و لازم اینمعنی است که دو جسم باهم در یکمکان نتوانند بود دوم
آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم
اینمعنی امکان وقوع حرکتست در او سیوم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را
بلفظ فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه باهم در
وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره معتبره در مکان سه
مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسم فضائی است موهوم
که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند و مراد
از موهوم اینست که بوهم درآید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر
باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل نقصانست چه مکان جسم بزرگ لامحاله
زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل
حاکم است بر زیاد بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و نفس الامر
اگر چه ما تصور و توهم آنمکان نکنیم و شک نیست که هر چه قبول زیادتی و نقصان
بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید بنصرت این
مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیقی حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن
آن فقط در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج دارد و هر چه قابل زیادتی
و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشا

اختلاف مذاهب در مکان

منشاء انتزاع کافیست و این احتمالی است معقول در امر مکان تا ایشان را ضمیمه باین نیستند چه ایشان قایلند به تحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما گفتیم منتزع شود از وجود عالم مذهب دیگر هم منسوب است بافلاطون و حکمای اشراق و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مکرر در اینکه ایشان قایلند به بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب یعنی بعد موجود در خارج را شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در آن از آنجا بی شک خواهد و دور نیست که اگر نسبت این مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه راجع شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابوعلی و سایر مشائین که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط است بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب و بر این مذهب بعض اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مگر اینکه بنابراین مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابوعلی در شفا التزام اینمعنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان بلکه آنچه واجب است آنست که هر جسمی را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد اکابر بعد هر جسم را مکانی است طبیعی که هرگاه در او حاصل بود تقاضا سکون کند در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضا حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قایلین

بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است بکیفیت مذکوره و حیز نزد
ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست
و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی
قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در او
نباشد محال است اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطنی بهم رسد که متمکن بسطح
متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محال است و اما
نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت نتواند
کرد چه حرکت در خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند شد
چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن
هست که در زمانی بیش از آن واقع شود و بطی‌تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع
شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد تقاضای مرتبه معینه از سرعت
و بطؤ نکند هر آینه وقوع حرکت در زمانی بحد و در زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و
آن محال است و چون در خلا اعنی مکانی خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم
آید که مکان نبوده باشد چه یکی از عوارض مکان امکان وقوع حرکت است در او پس
خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکت است و حرکت خروج جسم است
از قوه بفعل بر سبیل تدریج بیان آنست که جسم هر گاه بر حالتی که او را ممکنست
بالفعل حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه
گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون حاصل شد صورت هوائی بر آب یا زایل
شد صورت مائی از آب چه حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب

انقلاب چه ماده آب صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بردارد و این هر دو تغییر در آن
واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لا محاله در زمان بین
آن دو آن فاصله شود بنا بر تتالی آنات محال است و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت
هوائی فاصلهٔ زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود
و گاه باشد که حصول دفعی آنی معین نداشته باشد چون حصول مماسه و لا
مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن بعد
جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه
دفعی باشد نه تدریجی و این معنی را از حیثیت دفعی بودن آنی معین نبود و اگر حصول
آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل نبوده باشد
اینمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست
که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد
حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در
اینجا حاصل شود لا محاله میان آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بسیار واسطه
باشد چه این نسبت جسم است بمکان و مکان دوم هر چند مجاور مکان اول باشد جسم
از مکان اول بمکان دوم دفعه ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج او
بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی
که از مکان اول بیرون آید جسم با مکانی دیگر حاصل شود و از اول منتقل شود باین نحو هم
چنین تا بتمامه از اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج همین باشد
و همچنین در صورت کم شدن آب چه میان هر مرتبه از بودن و مرتبه از ...

مراتب بسیار از هر دو ضعیفتر هست که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود و
تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بان مرتبه معینه از حرارت و همچنین
در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صوت انقلاب است چه میان صوت مائی و
صوت هوائی مثلا صوتی دیگر متوسط نیست که تلبس بان متصور شود تا در سطح
در تعریف حرکت گفته‌اند که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوه و بیان
آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن حالت
برای وی پس اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لا محاله آن مرتبه
کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی
حصول آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس
کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای وی و
چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در
تحت مقولات عشر پس حرکت لا محاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه
حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتیات
جایز نیست چه تمامیت شیء بذاتیات است پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد
آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء بسوی
ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله
از آن واقع **اول** مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت اینیه
گویند و حرکت مستقیمه نیز گویند **دوم** مقوله کیف چون گرم شدن آب
چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و آنرا

واستحاله نیز گویند سیوم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع آنست
نسبت اجزای جسم با امور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکانی
که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این را حرکت وضعیه
و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم آنست که جسم
باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در
صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول
که ضد نمو است و این را حرکت کمیه گویند و اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه
در صورت تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن
و کم شدن اجزاء جسم معقول است اما در صورت نمو و ذبول که زیاد شدن و کم شدن مقدار است
بسبب زیاد شدن و کم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم با اتصال و انفصال منعدم گردد
و جسمی دیگر با تشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد
جواب گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است آنچه متبدل است جسم بمعنی ماده است
و آنچه باقی است جسم بمعنی نوع است مثلا نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت که فرد است
از افراد نخل که نوعی است از جسم مطلق باقی است بالتشخص و از این حیثیت که فردیت از افراد
جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدل است و غیر باقی بالتشخص بلکه هر لحظه
تشخص او متبدل می‌شود بتشخصی دیگر و تشخص نخله از این حیثیت که تشخص نخله است باقی
و اصلا متبدل نشود و او مثبت که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله
معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل الجزء هر گاه
جزء پیش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر

مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود
بتبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود و بدانکه حرکت باعتبار محرک
منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت
سازیم حرکت در واقع قائم باو وصفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت
بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود از حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن
ومجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون امر نسبتی حادث
ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود
والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه
هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت
و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باو است اگر مقارن شعور و اراده بود او را
نفس خوانند چون حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت
جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون
حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت
تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار
محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات
قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امر نسبتی
تدریجی و تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریجی در
مثل نقطه متصور نیست و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند
چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله

مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد
متصل سیالی که مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره و هر حد که در او فرض کنی اینی باشد
بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر
کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر
قار الذات بود مانند حرکت و فرقی در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها
نبود بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از
وقوع حرکت در وی قار باشد بخلاف سایر مسافات و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج است و آن مقدار لامحاله غیر قار است بسبب
آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع در نباشد
مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را
در حالت حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت
و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت متأخر
نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دوم بودن جسم متحرک
در ما بین مبدأ و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حد که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک با او رسد
نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل بسبب آنکه تا او رسید از او در گذرد و مسافت
که این معنی اعنی کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست
بلکه مغایر است مر او را و این را حرکت توسطی گویند و مشهور این است که حرکتی که موجود است
در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال
امر ممتد مرتسم شود که آن حرکت است بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول نیز موجود

است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی و پس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن
جسم در حد دوم با بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمع است و حرکت توسطی ذو جزئین
نا قار و غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار بر این تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است
یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیه مجهول
الماهیه یعنی همه دانند که امری هست که منقضی است باوقات و مقدر است بساعات و ایام و شهور
و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم
و علما را در حقیقت آن اختلاف است جمهور متکلمین بر آنند که زمان چون مکان
امریست موهوم که در وهم مقدر شود یا موهوم مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات
وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان عبارت از آنست قابل تقدیرات وهمیه غیر قاره
نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه
نه که مکان و زمان متحقق اند بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج
ببیان نیست و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت
فلک اعظم است بیان آنکه چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در
سرعت و بطوء مختلف لا محاله مسافت یکی بیشتر و دیگری کمتر و هم چنین دو حرکت دیگر
که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطیء و لا محاله
یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اولی موافقت
اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود
و آن امر در ما بین مبدا و منتهای حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه
بحیثیتی است که گنجایش دارد در وهم از امر معینه قطع مسافت بیشتر از آن مسافت بحرکت

بحرکتی سریع‌تر از آن حرکت قطع مسافت کند بحرکتی بطی‌تر از آن حرکت و این احوال
مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور فی
نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی موجود خارجی
همین باشد پس آن امر فی نفسه موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی
و کمی است لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی
که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر اینه آن امر در ما بین مبدأ آن حرکت
و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن امر باشد در ما بین مبداء آن حرکت و انتهای
وی باخر مسافت و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه
فرض کنیم و نظیر این احوال است هر حالی که در ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار
نمائیم پس امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف باشد و اجزاء او با هم مجتمع نشوند چه
امکان حرکت از مبدأ تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود
بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد و نتواند
بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار اینها قار است نه غیر قار
و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن
امر مختلف پس نتواند بود که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند بود که
قائم بذات باشد پس لا محاله قائم بموضوع باشد قائم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرضی قار نتواند بود
و اگر نه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس
ناچار است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیأت غیر قار
حرکت است پس مقدار حرکت باشد قائم بموضوع حرکت بواسطه حرکت و باید که

مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر ازاو موجود نبود تا هر حرکتی
که باشد و بهر سرعتی که باشد در او واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس
زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش ازین گفتیم که حرکت را لازم است مقداری
که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار زمان نیست پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم
و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باینمعنی که این حرکت موضوع
زمان است و سبب او در زمان اندازه او و قائم باو قیام العرض بالموضوع و مقدار
سایر حرکات نیست باین معنی که اندازه آنها است و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که
قائم بآن شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قائم باو و اندازه
و پیماینده ثوب نیست و قائم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکت است و حرکت عین
تجدد و تغیر پس هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود با تجدد
متجددات قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد و از این جهت است
مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات
باشد مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان و اکثر مقولات منزه باشند

فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجه فصول مذکوره

دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه است یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات
وخدای تعالی فلکیات را موثر آفرید و عنصریات را متاثر ماده فلکی باستعداد
ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت نکند و قابلیت تاثر
از جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر
کسبی طاری نباشد و ازین جهت است که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری

عنصر که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تاثیر کواکب بوده و چون فلکیات همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد قابل صورتی بعد صورتی است الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات از این جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر احد است و ماده فلکیات متکثر بتکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز در عالم افلاک متنع نیست بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانیست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد بحسب از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتیست یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لا محاله شریفتر باشد از غذا چه یک مرتبه ببدن انسان نزدیکتر باشد و همچنین نطفه متصور شود باطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوه مصوره اجزاء ماده متشابهه منقسم شود باعضای مختلفه و بهر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعال

کداز آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کامله انسانیه را که کار فرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدنست و بعد از آن
فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارتست از او پس قوای مدرکه و محرکه برای اعضا
که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخار باشد که از دل که در نهایت
حرارتست متصاعد شود بدماغ که متصف برودتست و تعدیل یافته منقسم شود
و بخار کرده در تجویفهای اعصاب که از دماغ رسته منشعب شده بسوی اعضا و روح
بخاری عبارت از آن باشد و از لطیف ترین و شریف ترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق
نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب باب دوم از مقاله
اول در بیان روح که جزو دوم انسانست بلکه انسان در حقیقت
همانست و نفس ناطقه عبارت از اوست و بیان قوتهای آن و شرح حال
سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و در این باب نیز چند فصل است فصل
اول در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن بدانکه اول این کتاب
بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و در این موضع بجهت تاکید
این معنی گوییم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه با او اشاره میکند با انا در لغت
عربی و بمن در زبان فارسی مغایر است و لامحاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضا
ظاهر و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو او یا بلفظ او و آن
مشارالیه با انا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشارالیه است با انا
پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت
نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله اشاره بخود باشد انسان را نیز خودی انسان بنفس ناطقه

مثل افلاطونیه

ناطقه نباشد و نفس و بدن آلتی باشد مر او را و ایضاً انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن

غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن

و اجزاء بدن باشد و ایضاً انسان بهر عضو از اعضای بدن و بحواس ادراک کند و از

مر خود را بهیچیک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضاً زید در سن شیخوخت

مثلا بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از او مشار الیه است بانا همانست که در سن

طفولیت بود و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضا بدن و عوارض آن متبدل

شده پس خودی او بجز دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بری بودن او از

زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بنابر آنست که انسان تصور کند مفهوم

کلی را که مطابق است با فراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بر هر فردی از آن

افراد و متحد باشد با و بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که معا

باشد به تعین مخصوص از زمان و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود

مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد

وجود مجرد از آن خواه قائم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه

عبارت از این صور کلیه و خواه قائم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس و بر تقدیر

معلوم شد او مر نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحصول عند النفس

باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد متعین بتعین مذکور باشد

و کلی نتواند و اگر بحصول باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حضور

یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص

شدن مجرد را بتخصصات مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محال است و قطع

1

تتجرد شود مجرد را به بین

خط

ظاهر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه
در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش
ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد
نقلی و قرائن دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکم ترین
و واضح ترین دلیلها است و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تأمل مانعی
ندارد بهمین اکتفا نمودیم و زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد ورزند و اندکی
رنج از اهمال غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید
معرفت و فتح الباب حقیقت و اجر دست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت
نتواند شد

فصل دوم از باب سوم از مقالهٔ اولی در علم نفس بذات خود و ما سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه

علم نفس ناطقه بما سوای
خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوس و در آن محتاج باشد بآلتی
چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشامه
و چشیدن مطعومات بذائقه و سودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند
و خواه موهوم و آن معانی است که متحقق است در محسوسات از آن حیث که متحقق است در آن
محسوسات چون عداوت زید و محبت عمرو و ملائمت و منافرت در جزئیات محسوسه و
امثال این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر
که آنرا قوه واهمه گویند و این قسم از علم نفس را ادراک حسی خوانند و ادراک صور را در
وقت حضور ماده آن صور را احساس و در وقت غیبت آن خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم
گویند و یکی دیگر علم بمعقولات خواه بذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم را

علم حضوری نفس

علم را نطق و تعقل خوانند و نفس در این علم محتاج باشد بآنچه صورت معقولات
که لامحاله مجرد است از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قائم تواند شد بذات نفس
مجرده و مانعی از قیام نیست و بجهت علم بشیء قائم بودن صورت شیء بذات عالم کافی است
واما صور محسوسات اگرچه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است چه
مطلق ادراک بی نوعی از تجرید صورت نباشد اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و
لواحق آن مجرد نیست پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن
نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که سپرده شده بقدرت الهی
در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک
پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای
مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و آن اعضا را آلات ادراک گویند و اسم
علم نفس بدو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس است بشیء بواسطه قیام
صورت آن شیء بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلاً که در ضمن افراد در خارج
نفس موجود است و باین اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتی از آن کلی
طبیعی بنفس که اتصاف آن باعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری
علم نفس است بشیء بواسطه حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی
از آن چون علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قائم است بنفس که علم نفس بآن
صورت از آن حیثیت که اتصاف آن بنفس اتصاف بود نه بصورتی دیگر منتزع از آن
صورت والا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه
وسبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکی است یکی قائم بودن معلوم

بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره ویکی حاضر بودن ذات معلوم
نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب عین قیام باشد چون بودن ذات
معلول نزد ذات علت که سبب حضور در انجا محض علاقه علیت و معلولیت است
مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقه یکچیز است که آن حضور است و در حضور
دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده ویکی عدم غیبت و
ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و پس
پس هرجا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع
باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شی هرگاه مجرد
باشد از ذات خود غایب نتواند شد بخلاف شی مادی که بسبب محفوف بودن
بعوارض مادیه گویا از ذات خود غایب است چه عوارض مادیه بنابر انکه بسبب انفعال
ماده عارض شود دخل در ذات شی مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت
علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه متحد باشند چه در علم حضوری
علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه
باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است او را
چیزی که عین ذات خود او باشد عالم است و باین اعتبار که او منکشف است بچیزی که
او عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است
چه علم صورت شی باشد که از شی با بصورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شی بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت
شی علم باوست ذات این شی نیز علم بذات خود باشد فصل سیوم از باب
دوم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس

نفس ناطقه را قوتها ست که دران قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای
دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه
و صنف دوم را نباتیه گویند اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما
مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج در ظاهر اول قوه باصره
و آن قوه ایست که حامل او روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین
موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از جنبتین مقدم دماغ رسته شده
بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از
ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست است رسته بحدقه راست و آنکه از طرف چپ
رسته بحدقه چپ آید و باین قوه ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات
و جمیع اشیاء ملونه و مضیئه را بالعرض و علماء را اختلافست در اینکه مدرک
بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت آن
در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دوم معروفست بمذهب طبیعیین و این
مذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابی علی و جمهور مشائین است و مذهب اول نیز
غیر ایشان است و ایشان دو گروه اند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بشکل
مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی تا بشعاع این
مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست
بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای
ما بین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات
مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی

نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دوم نیست که خروج شعاع بهیأت
مذکوره در مرئی نباشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رؤیت است دوم سامعه و آن
قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبهٔ مفروش در مقعر صماخ است و نفس باین
قوه ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموجی که
حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق
عنف بشرط مقاومت هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود
و چون آن تموج مستمر شود تا بهوائی که در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبهٔ مذکوره
مفروش است در او صوت متأدی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک
نفس گردد سیم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زائده شبیه بسر
پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوه
جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب
وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائی بسوی شامه و بعضی گویند
بسبب تأثیر ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تبخر اجزاء و اقرب مذهب اول است چهارم
ذائقه و آن قوتیست که حامل آن روحی است که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس
باین قوه ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم
و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی الاختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست
که حامل آن روحی است ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع کیفیات
ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و
صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست که نفس باین قوه واحده ادراک هذا

اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتها متعدده است که هر قوتی جنسی از تضادها
ادراک کند اما پنج حس باطن اول حس مشترک است و آن قوتیست در مقدم بطن
اول دماغ که متعدی شود بسوی او و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره
و این قوه را تشبیه کرده اند بحوضی که از پنج جدول آب در او ریخته شود و حواس
ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام هر چه بیابند خبر باو رسانند
و دلیل بر وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است
حضور انصور با هم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی
که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمرت
حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمرت را در باصره
و صورت حلاوت را در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله
خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره
و شعله در هر حد از حدود مسافت که بصر در یابد از بصر بحس مشترک مرتسم شود مکرر
کند تا مرتسم شدن صورت در حد دوم مسافت و همچنین تا صورتها در حس مشترک متتالی
شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم
نتواند شد مگر مقابل در وقت و المقابله مخصوص است ارتسام صورت مقابل ممتنع
باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود
نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن
و تخیل نه انقدر است که مشتبه تواند شد پس صورتهای در حس مشترک باشد
از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسها باعتبار ارتسام صورتست در حس

مشترک باشد نه تنها در حواس دوم خیال و آن قوتی است در مؤخر بطن
اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را
پس این قوه حافظه حس مشترک باشد و وجود این قوه ظاهر است از بقای
صور با عدم احساس بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه
ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت
قوتین تحقق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست
که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس
جدید بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید
مگر باحساس جدید اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد
با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا احتیاج
باحساس جدید باشد جواب گوئیم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی
و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس
همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه
نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است
پس هرچه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیم وهم و آن قوتی است
در مؤخر اوسط بطن دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات با و حاصل
شود چون عداوت جزئیه که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او
شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل با او شود
و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهر مدرک نشود و مقابل او صور است که بحواس ظاهر

ظاهر مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک
آن نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات
نتوان کرد و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک نتواند
کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک تواند کرد
پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه باو حاصل شود اگر گویند محبت زید
مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود
که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که اضافه حاصل باشد
در نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوه واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه
مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد
نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت
صور جزئیه است پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صور نیز در همان محل
مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن آخر از دماغ
که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک و هم
چنین که مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است و
چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است
چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور
چنانکه وجدان صحیح حاکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط
از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند
بعضی را چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذی جناحین یا انسان بلا راس یا تخیل کردن

کرمی نچین را صاحب طبعی که در واقع ندارد یا خالی از طبعی که در واقع دارد و یا تصور کردن دوست را عدو و دشمن را الی غیر ذلک و مغایرت این قوه با قوتها
مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوه را هر گاه عاقله استعمال کنند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند و اما قوه محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله
و باعثه قوتیست که هر گاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه خوانند و فاعله قوتیست که عضلات و اوتار را مهیا تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن اما صنف دوم
از قوی اعنی قوای نباتیه و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوه مبدا اثر را گویند اگر مقارن شعور بود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوه اول بجهت تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل
شود چه اجزای بدن چون رطبست و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلل و کداز شد اگر مرچه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود اما نامیه قوتی است که اجزای غذا را که از بدل زیاد باشد بر اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد کردد زیادتی که مدرج باشد اصلیه باشد و از اعضا نیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه

باشد کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک ونمو عبارتست از این بود
و زیادتی که در اعضاء غیر اصلیه بود و از اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم
والشحم والسمین او را نمو نخوانند سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل
سمن را هزال خوانند اما مولده مرکبست از دو قوه یکی آنکه یادتی غذا را بعد از هضم رابع
منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزئی از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لا بد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شود
بجهت صورت عضوی از اعضا و آن را قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل بر
منافع و حکم و مصالح بسیار است چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور آنها بدون
کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده
و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده
و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را بملائکه اسناد
کرده اند اینها هیچکدام در کار نیست چه ما قول بوجود صانع حکیم علیم که همه
موجودات و مؤثرات مستند باو بید عجیب نیست اعطای قوتی و خاصیتی مر طبیعت
را که صدور افعال محکمه متقنه از او بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن گردد و وجود
علم و حکمت در مبدأ اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم
نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی بلکه بمباشرت
آن ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار عجب تر است
از استناد این افعال بقوای طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد
عقل اقرب است از اذعان بمراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوه نامیه و مولده

هر دو موقوفند بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خوادم غاذیه کویند فصل چهارم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوه قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر آن و نفس ناطقه را دو قوه دیگر هست که مخصوص باوست یکی قوتی که با و مهیا ادراک معقولات بود نظر و فکر و آن قوه بعینها جهت تاثریست که نفس را نظر با فوق خود که مبادی عالیه است حاصل که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و انرا قوه نظریه و عقل نظری خوانند و دیگری قوتی که با و مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که مبادی نفعا یا مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهت تاثیریست که نظر با تحت خود که بدن و قوی و الات بدن باشد و برا حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن بنا بر حاجتش با ده تواند کرد و انرا قوه عملیه و عقل عملی کویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق با جسام اکرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امور یست که از نفس اید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده والات استه شد واما در ادراک عقل کلی بسبب انکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلی برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اکرچه در نفس مرتسم شود نه در الات اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در الات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه عاقل تواند بود و نه عاقل و هم چنین بعد از تعلق

مراتب نفس در نظریات قوه

تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد
و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده
باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات نشده که او را حاصل شود
و نفس را در این مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در
این مرتبه مجرد قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولای
اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد
چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابل است
مر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه
بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب بعد از حصول تمیز مذکور نخست
از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک
محسوسات جزئیه بالضروره بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت
حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر
مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان
و غیر ذلک فانها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ورا
حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول
ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ورا بالفعل حاصل شده باشد نفس را
در این مرتبه و نیز نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد
انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از
رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند بمرتبه رسد که هر گاه

خوا

خواهد انحصار نظریات مکتسبه تواند گردید بسبب آنکه نظریات و برا مخزون شده باشد
نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات
مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا که بالفعل
شده بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در اینمرتبه یا آنکه جمیع معقولات نفس را
حاصل شده اما مشاهد همه او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفاتی که نفس را بغیر
معقولات از امور بدنی هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال بدن یا غیر او همه
معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نفس نباشد
اینمرتبه را یا نفس را در اینمرتبه عقل بالمستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاده عقل فعال
که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم
و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما با وجود تعلق ببدن نیز حاصل تواند
شد یا نه خلاف است علما را در این بعضی برآنند که احیانا تواند شد کالبروق الخاطفه
و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه
باشد یکی نفس کمال او از عقل بالمستفاد بود و سه دیگر کمال استعداد اند چه استعداد قریب و بعید و
متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این
مراتب از بعضی نفوس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود و نظر بهر مسئله مسئله
نیز حاصل باشد و عقل بالمستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم
باشد در حدوث چه معقولات تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتوانند
شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری و اما مراتب قوه عملی آن نیز چهار است
اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی

مراتب نفس در قوه عملی

دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بصفات حسنه وصفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه **سوم** ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت **چهارم** مقصور کردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بر ملاحظه عظمت وجلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوه عملی است و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از او باشد و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند و این است بهشت حقیقی و جنت عدنی که برای متقین مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع برندارد و بصعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و بامکان آن از مقومات انسانیست و مقدمات سعادات * از ایشان نیستی میکو از ایشان * پریشان نیستی میکو پریشان

فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگر چه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی و ما بین تجرد و هیولانیت و ترکب وتجسم غایت بعد و نهایت تنافی واقع و ثابت است لیکن از نقد مباینت و دوری عظیم

که پنداشته می‌شود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علماء بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده‌اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در دو و لا ینبلی او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل واند مختلف ببیند و او در میان حکم و دافع نزاع و خصومت نه ببیند مگر یکی را و آن یکی همان را داند که خود را بان داند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت و الم راجعند بادراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملائم و لذید باشد و الم نیست مگر ادراک امری که ناملائم و موذی بود دلیل بر این آنکه اگر کسی اشتغال بمسئله کند و اموذی و منافری باو برخورد و او غافل باشد و مشغول فکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذید لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک ملائم و منافر پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی بفعیلت باضرر شد و ظاهر است لذت و الم جسمانی که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم آن را نکشد مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی از او جدا می‌شود یا نیشی در او فرو می‌رود و مجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس از آن باشد که نفس ادراک موذی که در بدن شده نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت را دریابد

باشد و این معنی اعنی متأذی شدن نفس بأذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
واقع نفس متأذی است و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدن است
مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت بدن است
اما صورتی که قائم نیست بماده و بدن ماده نفس است پس غایت مناسبت و نهایت قرب
ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورت است و مثالی
که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میانه جزئیات
محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال المباینتی که میان قشر و لب واقع است کمال مناسبت
نیز واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب
و از لب بقشر مثال دیگر لب بادامی است که در لب است چه دهن لطیف است و لب کثیف
و هم چنین گویا نفس لطیف بدن است و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال
و ممثل تو هم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و
قائم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی که در دهن با
اجسام و جسمانیات است مجملاً نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است و دیگری مادی
محض باهم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی
با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارند که
بدن با نفس دارد و مراد از روحانیات آنست که در سلسله علل نفس واقع نباشند چه
علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و هم چنین هیچ موجودی
از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارند با بدن که نفس با بدن دارد
سر این آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات

موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر
باشد با شریف طبقه که ادنی باشد پیوسته باشد مثلاً در میان دو حاشیات طبقه
عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل
چنانکه نفس خاتم الانبیاء علیه واله التحیه والثناء که اشرف افراد نفس ناطقه انسانی
بحسب بدء و فطرت در مرتبه عقل فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدء
فطرت بجهت آنکه فهمیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم الانبیاء علیه واله التحیه
والثناء بمرتبه عقل اول که اشرف عقول فعالاست پیوسته است و در میان
مرکبات معلا ادون طبقات والید ثلثه است و حیوان اشرف از نبات متوسط
و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و
نمو کردن قبول کند و مرجان قبول آن کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است
چه اخس افراد حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز
چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشد
با اخس افراد انسان و این معنی اعنی پیوسته گی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه
یا فاصله با جنبی در میان دو طبقه از مقررات مسایل حکمیه است و گفته اند نفس
تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و
نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صورت نوعیه است که مبدای تاثیر است
در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کائنات
اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر مرتبه هر نفسی حالت
بدو و فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانی است

نیست که اخس مراتب ادنیه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن
انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیه بدن چنین بود
پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی
عبارت از اوست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد
و استعدادی در بین نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد
مر مادیات را باین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا و علت صورت
نوعیه بدن است یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی بر اعضا
و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث

بدن بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن از جمله
انه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن
فرسی لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصل
و هم چنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد قائم است بماده بدن نه قائم بذات خود
لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیرها از حیوانات غیر ناطقه مطلقا
نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد باشد و بعضی
تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد
بنا بر اینکه نفس ناطقه انواع مختلفه باشد و موجب این کمان و حیرت یکی بعد
ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود بعضی روایات

روایات مشعره باختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضة و پوشیده
نیست ضعف و جهن چه اول مجرد استعداد است و دویم اشاره باختلاف استعداد
و نفس ناطقه اگرچه مجرد است و قائم نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب
وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه
بدن است و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانیه نوع
واحد باشد و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه بسبب
باموری باشد از خارج ذات و امور خارجه در نوع است لازم و عارض و تکثر نوع واحد
امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک نتواند شد پس اگر
ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدائی هر فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذات است چون
ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه
باشد تعدد متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فرد دیگر متحقق
لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال است پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات
و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه
نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه
منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود
پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد و چون تکثر از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد
نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیة نوعیه محفوف بعوارض
مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت بدن
باشد وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فردی از افراد نفس

نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود و این است معنی حدوث نفس بحدوث
بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم
ماول باشد مثل الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف
و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام دور نیست که مراد از حدیث اول
تمثیل تناکر و تناسب ارواح که مبنی بر قرب و بعد مزاج ابدان و مراد از حدیث
دوم تقدم ارواحی باشد که مآل الحال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بان
ارواح است و ان عقول مجرده و نفوس فلکیه است و این قبیل است حدیث اول ما خلق الله
عقلی او روحی چه اشارت است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدسی نبوی
بحسب مآل یکی است و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای
انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی در بیان بطلان تناسخ

یعنی نقل نفس ناطقه از بدن
بعد از موت به بدن دیگر انسانی و این را نسخ گویند یا به بدن حیوانی دیگر غیر ناطق و این را
مسخ گویند و یا بجسم نباتی و این را فسخ گویند و یا بجسم معدنی و این را رسخ گویند و دلیل
امتناع نقل مطلقا آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدن است و تشخص بتشخص
صورت نوعیه است چه ماده بر سبیل ابهام در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و
تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست و شخص که در مثلا
بعینه شخص شصت سال خورده است خواه در انسان و خواه در نباتات و خواه در
سایر حیوانات و فرقی نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان
و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگر چه قائم به

بماده است اما جوهر است نه عرض که اگر می‌بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل
وی می‌شد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام
که صورت نوعیه شخصیه باقیست شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود
و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه بدن است منتقل
شود ببدن عمرو یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید
باشد و بطلان این از اجلای بدیهیات است دلیل دیگر آنکه دانستی که تشخص نفس زید
از بدن است و معنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان
روح حاصل باشد موجب اینست که از مبدا فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس
زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از آن نیست که بدن
عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود باین معنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نبود
نفسی که فایض می‌شد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید می‌بود یا نه پس اگر مستعد
خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شی لا محاله غیر
خصوصیت مستفاد از غیر آن شی نباشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان است
و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو
بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این مذهب نیز بدیهی است و
اگر مستعد خصوص نفس زید نبود لازم آید تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص
باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب بیاید ان شاء الله العزیز
اگر گویند حالت بدن عمرو بنفس ما و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست
در تخصیص گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقت

وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و با هیچ نفسی مفارقت کرده مبیّنا باشد دلیل
دیگر بعد ازین ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد
خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه با استعداد بدن
تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود
و با وجود آن نفس اگر نفس دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت
لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان است چه هر شخصی بالضرورة
داند که خود را مگر صاحب یک نفس نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین
نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم آید جواز استعداد بدن نیز برای خصوص نفسی
و این مستلزم جواز تعلق نفس واحد است ببدن نیز در حالت واحد چنانکه مذکور شد
و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین
تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر مقدمه اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای
بدنی مشروط باشد بنیافتن بدن نفس مفارقی چنانکه مشروط است باستعداد بدن
پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد
خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه
نتواند بود چه اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدم شی بود
و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود آن نتواند بود بالضرورة و وجود معلول مشروط
بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل اثر براهین قطعیه است
بر بطلان نقل مطلق و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود

بسیار است و ما از آنجمله سه دلیل ذکر کنیم **دلیل اول** شک نیست که بدن آلت
نفس ناطقه است که با این آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال
ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نکردیده
مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه
و آن مرتبه عقل هیولانی است که بالقوه محض است و از او نیاید مگر کاری که از طبیعت
نیاید و نفس مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار آمده و استعمال الات
کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق کیرد ببدن جنین و این دلیل اکرچه بحسب ظاهر
اقناعیست بنابر آنکه مبتنیست بر مناسبت و عدم مناسبت اما اکر استقصا کرده شود
ظاهر کردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است **دلیل دوم** شک نیست
که نفس ناطقه ادراک معقولات اکرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند
نه با آلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اکرچه
بتمرین و مزاولت الات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم کردد بحیثیتی
که بفقدان بدن مفقود نشود پس اکر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیکر منتقل شده
بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه که در حین تعلق
بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که داریم و هستیم بیاد ما افتادی و بکار
ما آمدی و اکر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه
بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل اول **دلیل
سوم** اکر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیکر بایستی که
همیشه عدد ابدان هالکه با بدن ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه چنین نیست

چه بسیار افتد که بای غایی حادث گردد یا قتل غایی واقع شود و بنیانهای بسیار هلاک
کرده که مثل آنها بحسب عادت در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت دلیلهای سابق نیز
نیست **فصل هشتم از باب دوم از مقاله اولی در اثبات**
نفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون بحسب رصد معلوم شد
که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر نتواند
شد چه حرکت مستدیره طلب وضعی است و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب شیء
واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه طالب باشد
و هر چه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی شعور و اراده است پس تواند بود که
شیء واحد مطلوب مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنها باشد بوجهی دیگر و یا در وقتی
مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی
و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوت و غضب باشد
و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل جذب ملایم جسمانی است و غضب میل
دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال تجددی ممتنع است و تحلل و فنا
در او راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در او نبود چه این هر دو فرع تأثیر و
تأثر جسمانی است و تأثیر و تأثر فرع ضدیت و انفعال تجددی پس اراده فلکی عقلی باشد
و اراده عقلی تابع تصور کلی است که از مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد
از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت
ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستند به مراد عقلی است و اراده عقلی
خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در او عدم

و نفع نبود چه مناط شرفیت علم است و چون دراو علم نبود حاجت فساد نبود
پس باید مجرد باشد چه در جهت ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد و
مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت
امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقصود از حرکت نتواند بود و هم
چنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود
از ذات مجرد و چون فیضان موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت
باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک نتواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت
افلاک واسطه رسیدن نفع است از مبدا بکاینات چه امور کاینات مستند است
باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال
نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و
نتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر
و کمال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل بنسبت ما سبب و
واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون مقصود در حرکات افلاک تشبه بمبدا مجرد بود و حرکات
مختلف باید که مشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود
و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا
بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه
چه واجب الوجود مشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه
فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات
بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستند بعقلی است دیگر چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه

واز
تعلیت و تعقل
عقل فعال بی شائبه
قوت و ابهام بحسب وجود
و بودن او صور معقوله
قائم بذات ذهن بهش از
حصول نقص و قبول کمال
وجهی دیگر برای تسمیه
او بعقل فعال
تحصیل توان
کرد

است و لا بد است از عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و ازین جهت وی را عقل فعال گویند
یعنی بالفعل گرداننده نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله
طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده
باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه
عقل عاشر واقعند بازای انواع کاینات و اینها را ارباب انواع و ارباب طلسمات
نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول نفس چه
گاهی ذاهل شود از معقولات خود و در وقتی دیگر بیاد آورد بی آنکه محتاج بکسب جدید
بود و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم نشوند در قوتی از قوای
نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم
بودی و ذهول غفلت از آن ممکن نبودی پس در آن وقت تصور از ذات نفس زایل شود
در عقل فعال باشد چه آن تصور معدوم نتواند شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال
بهم نرسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه
خود کند هرآینه در وقت یاد آوردن آن تصور معقول محتاج بکسب جدید بودی و مراد
از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین
در وقت نسیان نفس مر آن تصور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن تصور همان
در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی بر طرف
شود پس آن تصور در آن حالت در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا
محتاج بکسب جدید باشد و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات
فلکیه بنفوس اصطلاح حکمتست و بلسان شرع ملائکه معبر بعبارات از آنها

و باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول مجرده است
افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه نا کنند و بجای خیال
ما باشد و انرا نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که در این عالم موجود
شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند **فصل نهم از باب دوم**
از مقاله اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت
و شقاوت حقیقیین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهر یست مجرد
پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد او نشود
از ماده و قائم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد او
و خود بخود نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از مرض
و منافی تواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص دارد
ابعاد خصوصا عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد نیست
تعلق به بدن نیست و اگر چه بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم مجردات و گاه
فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فنا باو راه نتواند یافت پس
نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه
در قرآن مجید وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتی است
چنانکه از ابی یزید نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء
از روی تاکید در تصدیق گفت که الان کما کان و میتواند بود که ایه کریمه محمول بظاهر
نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی
در ازل که حدوث عالم از آن متحقق شده با بنظر بر آنکه عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری

کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا را
لحظه باطن و مختفی کرد د بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی و اینمقدمه بتقریب مذکور
شد اکنون بر سر مطلب روم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قائم باشد
بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن و از این عالم
مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که ذره‌ای و اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و در وی
نیافته باشد بازای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق است
و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک مجردات عقلیه شود در سلک
ملتذ باشد بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانی است اعنی ادراک ملائمات
روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرد است چه غذای هر چیز آنست که قوت او
بان افزاید و قوت هر چیز بملایم وی افزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم
نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بهاء و ابتهاج
چیز بان نرسد و آنچه مردم لذت میدانند اعنی ادراک ملائمات جسمانیه از امور شهویه
و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرار او
مولد و ممل باشد و بر تقدیر که لذت باشد شک نیست که محفوف و ممتزج بمکاره باشد
و آلام غیر محصوره و لذت صرف محض خالی از کدورات در نشاءه دنیا و عالم سفلی مخلوق
نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین ع فرموده که حیرانم از جماعتی که لاف عقل
زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند
پرسیدند که یا ابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب آنند فرمود
که آن چیز راحت است در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق شده و مردم در دنیا جویای آن

و این طلب امریست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و باز لذت که بیان کردیم رسد همراه در آن لذت تجاوید ابا ند و از آن لذت نیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و این است حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین و جو جنت جسمانی نیز متحقق است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست و اکر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در وی حاصل نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده در وی رسوخ نیافته و بازای اینها آراء باطله و اعتقادات فاسده در وی مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی و برا ملکه کشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه و برا خلق و عادت کردیده و مع جمیع ذلک شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود چون بخود آید و هیچ ملایم جوهر خود نه بیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذیذ پنداشته کوتاه کشته بطریق و صول و میل شهوات خسیسه و هوسات و لذات بهیمیه و وهمیه بالکلیه مسدود کردیده و رغبت بدان از خارخار آن در نفس او باقی و هر دم اشتیاق از آن افزون کردیده هر دو حال بیچاره نهاده همراهند و برا در این حالت المی روی نماید و عذابی فرو کیرد که نسبت آن الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین آتشها و در آن وقت بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود از آن منتفع توانند شد و اینست شقاوت حقیقی و حقیقت نار که ماوای کفار و فجار و مثوی المتکبرین و الاشرار است

است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول در آن
بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما اللذات و الآلام جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری
بعد از بعث بدن در دنیا منبسط و ظهور خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم
و عمل و بالغین در خسران علم و عمل اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد
آن اعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان دانست حال متوسطین در علم و عمل
نیز اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند
و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم با الم و ندامت بغایت و نور علم ایشان مکدر بظلمت
اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند
زنگ اعمال سیئات از آینه جوهر ایشان زدوده شود و رحمت الهی ادراک مآل حال
و عاقبت احوال ایشان کند و منسلک در زمره طبقه اولی گردانند و اما حال کاملین
در عمل و مفرطین در علم نیز از اهل شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه
و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده آنست که عملی که کرده باشند چندان
بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از ثمر اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم همیشه
در تألم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که
اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری نجات
شوند و اگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در
عمل و قاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکائی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود
و بخصوص تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تألمی اصلا بوجهی از طرق

عمل بالغرض مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز تالمی نباشد چه ادراک مرتبه کمال
علمی نکرده اند و شعور بآن ایشانرا حاصل نشده که از فقدان آن تالمی حاصل شود و اکثر اهل
جنت جماعتی این طبقه باشند و ایشانند مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله
واما نفوس ساذجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه
تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی بر آنند که بهلاک و فنا این نفوس بعد از
فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است چون این نفس بالقوه
محض است و خالی از جمیع صور پس اورا قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بود و این مذهب را
شیخ ابو علی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف داشته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه
واحکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس البته باقی
تواند بود و این سخن صحیحست اما اینکه نفس طفل در هر سنی که باشد پیش از سن
ترعرع و تمییز البته علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است
و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل بودن الحال اعنی در وقت
تعلق منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه
و مشعور به نبودن لازم ندارد نبودن را بلکه میتوان بود که باشد و مشعور به نباشد بسبب آنکه
اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال الضعف است حجاب شود و مانع گردد و از مشاهده بودن
علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد این بود توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس
ناطقه همین که موجود شد حادثه حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات
خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد
و بر این تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود

وباین

وباین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط وباین جا
ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسیست بفضل الله وتوفیقه **مقالهٔ دوم**
در علم خداشناسی ومقصود ازین مقاله در سه باب مبین شود **باب اول**
از مقالهٔ دوم در اثبات واجب الوجود تعالی شأنه و
بیان توحید و یگانگی او سبحانه ودر او چند فصلست **فصل اول**
از باب اول از مقالهٔ دوم در بیان معنی وجود و عدم
و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف
بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم
بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم بعربی هست و نیست بفارسی
وبالجمله معنی وجود معنیست بدیهی التصور وجلی ترین بدیهیات در تصورش سابق بر همه
تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور
آنچیز خواهد بود و مراد از عدم معنیست مقابل معنی وجود مانند دو نقیضه و اکنون
التفات فرمودن نفس شما مع بسوی آن معنی گوئیم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و
عدم چیست ملاحظه کرده ببین که هرگاه گوئی زید مثلا در خانه هست یا در خانه نیست
از لفظ هست و نیست چه مراد تو است و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید یا
نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و نبودن البته چیز دیگر مراد نیست پس هرگاه کسی
گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر
همان بودن و نبودن غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در
ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج نفس بودن

انست که قایل این قول انسانرا که تصور کند انسان لا محاله در تصور وا له باشد و که ذهن عبارت از انست بوده باشد و مراد ش از موجود است انست که انسانی که در تصور هست در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورات نیز هست و در مثال عنقا مراد ش او معدوم است انست که عنقائی که در تصور هست در خارج از همه تصورها نیست و از بیانی که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است چنین معنی عدم در همه معدومات چه بنای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود نیست که در خارج موجود باشد بطریق بیاض و سواد و سایر کیفیات چه هر گاه گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قائم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هر گاه گوئیم جسم ابیض است در خارج صفتی هست قائم بجسم که انرا بیاض گویند بلکه معنی وجود که در زید موجود است معنییست که در ذهن زاید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن زاید از ملاحظه سما مثلا لنسبت با رض بی انکه صفتی قائم باشد در خارج که انرا فوقیت خوانند و این قسم مغایر را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشا انتزاعی در خارج باشد آن مغایر را مثلا معنی فوقیت از سما

باندک تامل ظاهر شود اعتباریت مفهوم وجود و عدم قیام مصداق و مفهوم در خارج بما هیت قیام العرض بالموضوع و ظاهر شود اصالت حقیقت وجود و اتحاد او با ماهیات اتحاد الاصل مع الفرع

از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر اینکه سما در
خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت
ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی
دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت
ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن
در آید منشا انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگر چه اعتباری است
اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن در آید بلکه
بلکه اعتباری است که منشا دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا
هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است از علت که انسان را علتی است و سببی
که صادر شده از آن علت و سبب اما هیئت انسان و عنقا ذاتیست سببی که علت صدور
وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و مثلا انسان
صادر شده از علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همچنین
بودن انسان در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان در
خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد
که منشا دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع اعتبار را
که منشا داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری را
که منشا در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج
یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک
از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره

مثال في نفسه الانسان موجود والعنقا معدوم ومثال لغيره الانسان موجود كاتبا والانسان معدوم كاتبا ووجود في نفسه صفت شئ است باعتبار شئ دیکر و راجع بوجود آن شئ دیکر برای شئ اول و هم چنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت برای انسان ومعنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شئ ثانیست برای شئ اول یا از شئ اول وجود لغیره وعدم لغیره کویند و باین اعتبار که سبب محمول شدن شئ ثانی است بر شئ اول وجود رابطی وعدم رابطی کویند پس هر قضیه که موجود و معدوم در او محمول باشد و شئ موضوع مثال وجود فی نفسه وعدم فی نفسه است مثل زید موجود وخالد معدوم وهر قضیه که محمول در او شئ باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود وعدم رابطی ولغیره خواه لفظ وجود وعدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا والانسان معدوم کاتبا چنانکه کذشت چه لفظ موجود و معدوم در این دو مثال اکرچه محمول می ماند اما محمول نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهوم مشترک ثبوت کتابت برای انسان وعدم کتابت از انسان و از انچه ذکر کردیم معلوم شد که وجود وعدم همیشه حال و وصف اشیا اند و شئ باشیا متصف شود و منقسم کردد بموجود و معدوم و خود بان حیثیت که حال شئ اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم کردند بموجود و معدوم چه ایشان از ین حیثیت حال شیئند نه شئ و شئ باید تا موصوف شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در اینید و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از انکه حال شیئند و اعتبار کند ایشان را لذاته تواند بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شئ باشند اما شئ بحسب ذهن نه

وجود فی نفسه مطلق وجود فی نفسه بمعنی آنکه مضاف بود بغیری و او در نفس خود مستقل باشد ... تابع او باشد ...

موجود فی ... و لغیره را معنی آنکه وجود او در غیر باشد و او مستقل نیست ... کان ناقصه ...

وجود مطلق و مقید و از اده ... در اصطلاح اهل نظر ...

از تصدیق ... وجود نفس ... دیکر و اطلاق ...

دیکر ... اصطلاح ارباب کشف ... اطلاق و تقیید ...

نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم **اما مهیة** عبارت از چیزیست که
از شانش باشد اتصاف بوجود و عدم پس شئ که وجود و عدم حال و وصف او توانند
شد مهیة باشد پس ماهیت و وجود از این حیثیت که وجود است و هم چنین عدم از این
حیثیت که عدم است مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شئ واحد باعتبار واحد نتواند
بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و موجود یا معدوم
باشد و ماهیه و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از ما به الشئ هو هو یعنی
انچه شئ بان شئ است و هر شئ ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد
مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان مهیه باشد نظر بزید و عمرو که افراد
بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک هذا الکاتب اشارة بزید و عمرو نه از ان
حیثیت که افراد انسانند بلکه از ان حیثیت که افراد ضاحک و کاتبند و چون ماهیت را
با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند
پس حقیقت مهیة موجود در خارج است و مهیه حقیقت لا بشرط وجود در خارج
اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار انکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا
یعنی اعم از انکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو
مفهوم باشد اما نظر بایشان مهیة نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از
مهیة اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات مهیة
با قطع نظر از امور خارجه و انگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود از انکه
وجود ضروری باشد او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از ان نبود
که عدم ضروری بود و یا نه پس اقسام منحصر باشد چه احتمال ضروری بودن وجود

وعدم هر دو باهم بدیهی البطلانست چه وجود و عدم باهم مقابل باشند پس اجتماع ایشان
محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت را
مستلزم عدم مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه
واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم امتناع
وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند مهیت را
وشك نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت
پس وجود ممکن باشد مهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبرست در مفهوم ممکن
ضرورت وجود و عدم معتبرست نیز جواز هر یك از وجود و عدم پس واجب الوجود
مفهومیست که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله
عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود
مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را
و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچ کدام از وجود و عدم مر او را نظر
بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما مر او را نظر بغیر کرده ضرورت دائمی و لا محاله
هر کدام جایز خواهد بود مر او را **فصل دوم از باب اول از مقالهٔ**
دوم در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یك از وجوب و امکان
خاصیتهاست که با آن دیگر نیست اما خواص وجوب وجود اول آنست که وجوب
وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب
موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه
و امثال ذلك و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف

توقف ظاهر است و اما در اجزاء ذهنی اگرچه اجزاء ذهنیه است که ماهیت که
در ذهن در آید عقل او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود
جدا کانه نباشند بلکه وجود جدا کانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء
ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از ان حیثیت که مرکبست ذهنی و تقسیم مفهوم باقسام
ثلثه باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس
مرئیست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس
اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر اینه موقوف باشد وجود او در نفس
نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر چون مرکب موقوف باشد بر وجود اجزا پس محتاج
باشد بغیر در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود
انست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت
دیگر انکه چیز مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر انکه اجزاء
خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه
جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب
الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر اینه ممکن الحصول باشد برای وی والا بالقوه
او نباشد پس واجب الوجود قوه و استعداد امر باشد و حال انکه بالفعل موجود است
و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر اینه مرکب باشد چنانکه محقق شد
و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و نیز اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد
پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر و برای ذات واجب نباشد و حال انکه ذات او موجود
است بالفعل پس از جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد

چنانکه بیاید و اگر موقوف بر امری دیگر باشد هر اینه احتیاج واجب بغیر لازم اید
و از اینجه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات
و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جز و صوری نیز نتواند بود چه صورت
محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است
و اما ترکیب ذهنی بنا بر انکه اجزای عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود
نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر انکه وجود واجب الوجود
عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر اینه معلول ذات او باشد یا معلول
غیر و الا واجب الوجود حاجت لازم اید بغیر و چون معلول ذات باشد نیز ذات مقدم باشد بر او
بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است پس لازم اید تقدم وجود
بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم اید و اگر غیر او باشد
نقل کلام کنیم در ان وجود و تسلسل لازم اید و معنی تسلسل و بیان بطلان آن
و بطلان دور جمیعا بیاید انشاءالله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن انست که
نفس ذات واجب بذاتها منشا انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امر نسبت انتزاعی
و لابد است او را از منشا انتزاع پس هر ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او
باشد گویند وجودش زاید است بر ذات و چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجود
نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت او است چنانکه در واجب و الا
مفهوم وجود که حاصل میشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجود
در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد در ذهن پس در
خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در
واجب و بباید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت و ذات

ماهیات ما مکتنفه بملاحظه اتحادات با وجودات خاصه که صرف ارتباط الی الله و محض انتساب باشد ... منه

[Marginal note:] چون وجود ما به التحقق ... اشیا است ... نه ... از ... جنس ... هر ... بود ... واجب ... نیست ... عین ... ذات ... مستقل ... وجود ... تحقق ... ملاحظه ... انتزاع ... منشا ... ذات ... حیثیت ... ارتباط ... انتساب ... منه

در خارج مهیة واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت
همان ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت در ذهن زاید تواند بود
که با وجود خارجی زاید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی
در ذهن تواند زاید پس مهیات اشیا منتزع باشند از حقایق اشیا و تفاوت مهیات
از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیة از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشا انتزاعش عین
حقیقت واجب است پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت حاصل شود
در ذهن زاید و لهذا ماهیت واجب الوجود منتفی شده نزد محققین اما امری که
از واجب در ذهن زاید و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود
نیست چه همچنانکه مهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بلا
اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیات از عوارض نیست مگر بهمین که
وجود از نفس حقیقت واجب فی حد ذاتها منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس مهیت
واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن
چه اگر غیر او بود و مراتبه از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که امر واحد بسیط بنفسه
بلا اعتبار حیثیت دیگر در مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در غایت بدیهیات است
پس ماهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشا انتزاع
وجودش عین حقیقت است در خارج و اینکه گویند که کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید
بسبب این است که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شی را گویند که غیر وجود باشد و
تواند بود که مراد از کنه حقیقت یعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعلق کنه

باین معنی مخصوص واجب نیست چه ذاتی که هیچ حیثیتی باعتبار وجود خارجی
حاصل نتواند شد در ذهن حاصلیت دیگر آنکه وجود واجبی قابل تکافؤ نیست و معنی
تکافؤ تلازم در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود
ذهنی است و تلازم بودن دو شیء است با هم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تأخر در
میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد
یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و این معنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد
آنرا تکافؤ گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق شود تضایف خوانند
پس تضایف بودن شیئین است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی
که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و
تکافؤ بودن دو شیء است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود
مگر نظر بدیگری پس بنا بر این تکافؤ نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی و
میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس و
واحد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر آن معلول دیگر را و بالعکس و علت
تامه و معلول وی با هم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات
مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند لکن
علت و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی با هم تکافؤ دارند
و واجب الوجود را با ممکن الوجود هیچ تکافؤ نتواند بود تکافؤ خارجی نه تکافؤ علی
الاطلاق اما اینکه تکافؤ خارجی نتواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود معلول
تواند شد و میان علت و معلول تکافؤ خارجی باشد و اما اینکه علی الاطلاق

واجب

نمیتواند بود بنابر اینست که لا محاله مقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی
باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافؤ نتواند بود و مراد ما
از نفی تکافؤ در وجود واجبی همین است و دلیلش اینست که واجب الوجود چون
معلول نمیتواند بود پس هرچند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر که احد المتکافئین
متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافؤ
همین قدر کافی نیست بلکه لا بد است از اینکه هر یک نظر باید دیگر متحقق باشند چنانکه
در تکافؤ خارجی میان علت و معلول چه علت از این حیثیت که علت است نظر بمعلول
از این حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است
و هیچیک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات
خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم اید که
وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو علت تامه باشد در حالت واحدة و این
بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول
این فساد لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست
تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من حیث العلیه است و وجوب تحقق
علیه نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر اینست که وجوب وجود اگرچه در ذهن
مفهوم کلیست اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک
نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیزی شریک واجب الوجود نتواند بود
نه در ذات و نه در حقیقت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهوم کلیست
نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم

کلی خالی از این اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم
کلی باعتبار افراد مطلقست اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند
در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس
مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود
ماهیت جنسی نمیتواند بود آنست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس
لا محاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لا بد باشد او را از جزو دیگر که فصل وی
باشد پس ترکیب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود
امتناع ترکیبست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی
نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت
هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه آنست که
عوارض مشخصه که عارض هر فردی شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض
محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و
ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در
ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علت در آن
فرد نیز متحققست پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج
از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج از فرد معین نباشد
پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد هذا
پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد
لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد

نباشد چه اغیر متعدد است اعنی افراد از بن حیثیت که افراد است واجب نیست وآنچه واجبست اعنی مهیة من حیث هی متعدد نیست واما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود عرض نمیتواند بود انست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجبست و وجوب نیست مکر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرض نتواند بود اما شبهه مشهوره بشبهه ابن کمونه و اتم تقریر آن انست که کسی کوید معنی وجود عین ذات بود چنانکه دانسته شد که ذات بذاتها منشا انتزاع وجود باشد نه انکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه انکه مفهوم وجود که حاصل میشود مکو در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنا بر این تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم جنس وجود و هیچ ما به الاشتراك ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم اید ترکب هر دو از جنس و فصل یا یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات جواب انستکه چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشا انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم اید که دو حقیقت مختلفه ذاتیة واحدة غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مکر ماهیت باعتبار وجود خارج بلکه حقیقت فی الحقیقة نیست مکر منشا انتزاع ماهیة پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند وجود معنی واحد غیر

مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف
تمام مهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیات است
خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذات او ست و بیانش
آنست که تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین
گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میاید بر افراد کثیره و مفهوم زید
که فردی از افراد است صادق نمیتوان بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان
مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند
آمد و این معنی یعنی امتناع صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب
ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع
آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگرچه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت
تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره
نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه
ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد
و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد و مانند اینحالت در ذات واجب الوجود نتواند بود
یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات
باشد که اگر آن خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین بودی
هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد
والا احتیاج واجب لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود
نباشد علت نتواند شد و موجود تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس
اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود

چون ذات [illegible] متشخص
[illegible] وجود و تشخص
[illegible] التشخص
[illegible]
[illegible] التشخص
[illegible] الوجود

خود تواند شد و این محالست چه اگر آن تشخص همین تشخص باشد تقدم شئ بر نفس خود لازم اید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن کنیم و تسلسل لازم اید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را مهیته کلیه نتواند بود اعنی ما هیتی که معروض تشخص باشد هم چنانکه نتواند بود که اورا ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشد و ببایدد انست که مهیة معروض وجود غیر مهیة معروض تشخص است چه مهیة معروض وجود کلی و جزئی نشود بخلاف مهیة معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا مهیة انسان که معروض وجود انسانست مهیتی است کلی و مهیة شخصیه زید که معروض وجود زیدست مهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر مهیة واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگر چه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که وجود زیدست معروضش ماهیت انسانست با تشخص و از این حیثیت که وجود انسان است معروضش مهیة انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص فصل سیم از باب دوم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان انکه تا ممکن الوجود واجب الوجود نشود بالغیر تا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را از جهة ذات چند حکم است که در غیر او یافت نشود از جمله انکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج

باشد بعلت چه وجود و عدم در هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و چون
مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضروره و
الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی غیر از ذات باشد و همین است مراد
از علت و ایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب الوجود
یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر
از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت
دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحد
و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم آید
انقلاب وجوب یا امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث بآخر دیگر
محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست همیشه کافی نخواهد بود
چه کفایت ذاتی هیچ چیز بر طرف نشود بالضرورة و الا عدم کفایت ذاتی بر طرف نتواند
پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود کل ذلک بالضرورة
العقلیه و گاه باشد که ناقصی شبهه کند و گوید که واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات
خود از برای او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات خود برای وی
ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچیک از وجود و عدم ذات در حد ذات برای
وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد
لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد از نقیض
نظر بذات و پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج

و ذات مرجح نیست کما هو المفروض بل محتاج به مرجح

باشد بعلتی وجواب این شبهه انست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب انست که نظر بذات او کرده کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود ازا ومنتزع شود ودر منتزع شدن وجود ازاو محتاج نباشد بضم سببی وعلتی با جهتی وحیثیتی وممتنع الوجود انکه نظر بذات او کرده عدم ازاو منتزع شود وممکن الوجود انکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود وعدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیر پس کوییم ممکن اولی الوجود مثلا اکر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد بایکه ذات او ونظر بذات خود با قطع نظر از اغیار منشا انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر ازاین نیست وچون نظر بذات خود منشا انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر ازاین نیست پس انچه صاحب شبهه اورا ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بود نه ممکن الوجود اولی الوجود وسخن در نام نیست بلکه در حقیقتست چه حکمت وکلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویة نظر بذات ممکن متصور ومعقول نیست بلکه انچه انرا اولویة نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع وایضا بر تقدیری که اولویة متصور باشد کوییم ممکن بمجرد اولویة موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد وخواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرکاه موجود شود بعلت تا وجود وصدور او از علت واجب نشود وچنان نشود که نشاید که علت او را موجود نکند هر اینه موجود نتواند شد ودلیلش انست که اکر ممکن بمجرد اولویة موجود تواند شد خالی از ان نیست که با اولویة وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اکر عدمش جایز نباشد لازم اید که اولویة وجوب باشد چه مراد از وجوب رجحان امتناع عدم بیش نیست واکر با اولویة وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بود که

بجای اینکه وجود واقع شد عدم واقع شدی یا وجود جواز عدم وقوع واقع شدن وجود
ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت مفروضه مرجح
کافیست جواب گوئیم که چون تردید بجواز وعدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت
شده پس اولویت بالذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفین
تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه بالذات ممکن باشد
واگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام در ان اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم
اید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز
العدم نیست لازم اید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وجود و وقوع عدم
وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همان
اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه بالذات اولویتی
دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم
از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع
بمجرد اولویت غیر مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلا
مرجح رفته اند جواب گوئیم که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیحست چه ترجح
لازم ترجیح است بسبب انکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار
باشد ویا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد باحد طرفی ممکن و تعلق ترجح
نه ترجیح و حال انکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم
بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا
هست بسبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمییز تام میان شیء و شبهه له و میان

مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه
بجوز ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار فاعل دانا
بقع فعلی مر این فعل او امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد مخل و مضمحل
و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدد است از عقل
مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح
از او ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد فصل هارم
از باب اول از مقاله دوم در بیان اقسام سبقیت و مسبوقیت که
تقدم و تاخر عبارت از آنست و بیان معنی حدوث و قدم
بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب
اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف
عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر بازای وی اطلاق
کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت
تامه است بر معلول خود و آن بودن شی است بحیثیتی که هرگاه شئ دیگر که مؤخر از او
اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شئ موجود باشد و عقل تجویز نکند
که آن شئ دیگر موجود شود و این شئ موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی
چنان نبوده که هرگاه این شئ موجود شود البته آن شئ دیگر موجود باشد و عقل
تجویز کند که این شئ موجود باشد و آن شئ دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی
واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید
و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بدون حرکت ید که قلم در او باشد نتواند

بود وحرکت ید بدون حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند بود که واقع
باشد اینکه یدی که قلم در او ست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج واقع
حرکتین معا موجود باشند دوم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول
خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیء دیگر که موخر است از او
میشود موجود باشد مگر آنکه این شیء موجود باشد و گاه واقع شود که این شیء موجود
بود و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد مانند تقدم
واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که
واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند
پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن
شیء است بحیثیتی که وجود او با وجود شیء دیگر که موخر است از او اطلاق کرده میشود جمع
نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علیهما السلام چهارم تقدم بحسب مکان و آن را تقدم
بالرتبه نیز گویند و آنچنان است که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا محدود
قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیک باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر
که مکانش دورتر باشد از مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر
مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر
مثال ۲ باشد بر دیگری چه منزل در این مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام
تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتدا زمان ثانی بمنزله
مفروض در زمان مبدا محدودی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل

بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت
سابق و مسبوق را وست بمنزله مبدا محدود داشت و لفظ تقدم و مسبوق در عرف
نخست در تقدم رتبی امتی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بود و بعد از آن
نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی
تقدم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست
و خلافی که هست در این است که تقدم منحصر است در این اقسام خمسه یا قسمی
دیگر هست حکما قائل بانحصار در خمسه اند و متکلمین برانند که قسمی دیگر هست
و آنرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز
بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان
تقدم زمانی است چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با مؤخر جمع نتواند
شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانست که امریست مقتضی غیر قار الذات پس
بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان
موجود شوند و بباید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند
در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که از او ثابت باشد
برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر
بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما فیه السبق نیز
گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجوب است چه وجود ثابت است برای علت پیش
از آنکه ثابت باشد برای معلول و ثابت نباشد برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای
علت ما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد و در سبق بالطبع

نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجود نیز باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شد بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب است ثبوت وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی نیز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک سبقین و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدا محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قریب بصعد زید و نه آنکه ثابت باشد برای بعید از صاعد و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صعد مگر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بصعد و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت است پس هر شی که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگر را نباشد و یا دیگر را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شی را حاصل باشد آن شی سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است و باید که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد در عدم قیاس بعدم وجود حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید که قبل انعدام عمرو باتفاق فیلسوف و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات حادثه و زمانیه را تحقق در خارج

نیز تواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقش
بر وجود سبق زمانی آنحدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی و
اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی خوانند
و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت
سبقش بر وجود در حوادث زمانیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد
ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه
هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شی نتواند بود هرچند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم
بر وجود شیء چه وجود از جمله لواحق شی باشد و همچنین هر غیر که نسبت داده شود بوجهی
از وجوه بذات شیء از جمله لواحق آن شی باشد و لواحق شیء متاخر است از شی و لا
حق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق
و اعتبارات در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی
که مفهوم است از لیست اگرچه از جمله اعتبارات است و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است
بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط
گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان سلب
باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول اقتضاء وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و
تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم
بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق
نظر بذات فرع و فرع لا محاله محتاج و موقوف است بر اصل پس هرگاه که علت وجود

ممکن در مرتبهٔ ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن
در مرتبهٔ ذات اصلاً وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه از غیر و در مرتبهٔ ذات
اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم
معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبهٔ ذات نیست پس عدم علت در مرتبهٔ
ذات متحقق نباشد و علت عدم معلول نتواند شد اما چون عدم علت نیز از جملهٔ اغیار است
و هر غیری که نسبت باو شود بذات از جملهٔ لواحق متأخره از ذات پس ممکن در مرتبهٔ ذات
عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اثباتیست که
از اعدام عدولی گویند چه عدمی که از جملهٔ لواحقست عدم عدولی است نه عدم سلبی اعنی
عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ
لواحق شی که واجبست تأخرش از شی نیست چنانکه اشاره بآن شد پس عدم سلبی
بسیط در مرتبهٔ ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ
ذات متحقق است ظاهر اینست که سابقست بر وجود ممکن که لاحقست و متأخر از مرتبهٔ ذات ممکن چه ما
مع المتقدم لامحاله متقدم باشد پس وجود ممکن لامحاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و اینست
معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب برین نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات
این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطرز دیگر بیان کرده‌ایم و اکابر علما را در تحقیق این
مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم هست و کلام شیخ ابی علی بن سینا در بیان این مطلب در
نهایت اجمال است و از بیانی که ما درین کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق از کلام کسی که طالب
آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة والعصمة والتسدید **فصل پنجم از باب**
اول از مقالهٔ دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل

و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل

هر چه افاده کند وجود شیء را یا افاده کند قوام شیء را آن مفید را علت گویند و آن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجودی باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجودی نار است که مفید وجود حرارت است و آفتاب که مفید وجود ضوء نهار است و مانند اینها و مثال علت قوام جنس ماهیة باشد و فصل ماهیة و همچنین ماده شیء باشد و صورت شیء و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شیء را آن را فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء آن را غایت و علت غائی خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مدخلیتی در افاده وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر به سریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفع را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آن را علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر به سریر و اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد آن را علت صوری خوانند چون هیئات سریر که قائم است با پارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و آن را رفع مانع گویند مانند زوال الضد برای موجود شدن ضد دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی معاً و آن را معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند

بسبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل
در اقسام اربعهٔ مذکوره و بباید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست
بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل
مختار و یا محتاج باشد بسه علت و بس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل موجب وآنکه
محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر
فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده آنرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور
و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای
مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد
استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث
و تکوین گویند و لفظ خلق را گاه باشد که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد
که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات
والحیثیات از او صادر نشود در مرتبه واحده مگر معلول واحد و سایر معلولات
از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و حدیث مؤید این است
و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابد است
از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از او صادر شود و شیء را خصوصیتی معین از
جهتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها
با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد بخصوصیت دیگر و جهت دیگر بود لابد
بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع از این

از این حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف در او
نرود موجب تکثر نتواند شد والاخیر محل نزاع باشد و فاعل هرگاه تام الفاعلیة باشد
و تأثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و تا جمیع ما یتوقف علیه التأثیر او را حاصل
باشد او را علت تامه نخوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از او ممتنع باشد یعنی
جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بامری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول
از او صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود والا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول
در وقتی دیگر با امکان صدور او در این وقت ترجیح وقتی دیگر خواهد بود بر این وقت و
این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط قابل و فاعل هر دو نتواند بود چه فعل و
قبول منافی یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که مکثر ذات
موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته
شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری چه ماده
قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت
جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورت است نظر بهیولی و علت
صوری است نظر بجسم و اعراض از ماده باشد چه موضوعات ماده اعراض باشند اعلل ماده
نباشند چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لابد است از ماده
که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعدادی باشد که آنرا امکان استعدادی گویند
و آن امری باشد وجودی که ماهیة با آن نزدیک شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی ماهیت
است بطرفی وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضا علت مرجح وجود
کافی باشد در ایجاد او و حادث زمانی نتواند بود والا لازم آید که علتش تمام نشده باشد چه

تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان
ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا ترجیح
طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی بتدریج الحصول باشد تا موقوف
الشود که زمانی در میان در آید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی
تواند بود چه حادث چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق
بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد با آن ممکن
والا بالضرورة مقرب و بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم
مطلق باشد آن مقرب با که امر نسبت وجودی تعلق یابد و نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم
مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی بآن ممکن
بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت
نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر
ممکنی که کلام در حدوث او است صورت باشد باید که هیولی او بیش از او موجود باشد
تا آن امر مقرب تعلق یابد و تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم
بود و مراد از ماده درین مقام اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده
و مدتی اعنی زمانی و آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود یا عرض
و آن امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده مثل حادث که نفس باشند
استعداد آن ماده باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث
لامحاله مسبوق باشند بماده متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی
یا عرضی که ماده در بدو فطرت بآن متلبس بود و علت غائی علت فعل است بوجهی و معلول

فعل است بوجهی دیگر چه علت فاعلیه فاعل و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست
پس علت فعل باشد و چون بوجود در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز
باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنیست و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و
جمیع افعال الطبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعورند مانند احراق
نار و برودت ماء و مانند آثار صور معدنیه و افعال قوی نباتیه علل غائیه ثابت است
که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست
که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافیست چنانچه بیشتر
دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت مرمی مثلا
طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است
متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامی است که علت
بعیده رمی است و باین معنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس هیچ گونه استبعاد
نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر آنها فاعل قریب افعال
طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه
بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی
که بآن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این
معلول معین باشد دون معلول دیگر پس آن خصوصیت مر معلول را نسبت بدو علت
متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک باشد میان علتین پس فی الحقیقه
علیت راجع شود بآن امر مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد باشد
مگر واحد چون علل مترتب باشند بر این طریق که علتی معلول علتی دیگر بود مانند علت او

وهمچنین علتی را که بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و علت
اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه در ما بین بعیده و قریبه بود متوسط
گویند و متوسط متعدد تواند شد و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر
علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر
برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب آنکه
مستلزم تقدم شیء است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل پس بطلانش
دلایل بسیار امنت و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم اول برهان
تطبیق و آن جاریست در امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه مجتمعه در وجود
و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوییم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه جایز
جایز باشد سلسله بهم رسد مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء
غیر جزء اخیره هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر
بجزء تحت پس آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و یکی
تمام معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات متحدند اما بحسب اعتبار عقل
و نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی
از آن دو سلسله که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله دیگر که
سلسله علل است بواحد که آن معلول اخیر است چه او معلول است و علت نیست
و ما را می رسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله
معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسله علل بازاء جزء
اول از سلسله معلولات در برابر اوست چه آن علیت بازاء این معلولیت

وجزء دوم بازاء دوم وهمچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را وخواه نه که انطباق
واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند وسلسله
معلولات در ان طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد لازم اید
که عدد احاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد احاد سلسله
علل که ناقص بود وتساوی زاید وناقص بدیهی البطلانست پس واجبست انتهاء
سلسله معلولات وچون منتهی شد سلسله معلولات لازم اید انتهای سلسله علل
نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل نبود مگر بواحدی وزاید بر متناهی بواحد
وبالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است واجزای این برهان در مقدمه اند نظر
وطریقش انست که گوییم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف وخواه از یک
طرف اگر از یک طرف غیر متناهی باشد یکی از مبدا خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی
ودیگری بوجهی دیگر بعد از مبدا بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر واگر
از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی از ان خط که خواهیم فرض کنیم واز ان
نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم واز نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی
دیگر وبر هر تقدیر خط دوم چون جزو خط اول است مغایر او نباشد مغایرتی که جزو را
است نظر بکل وبعد از ان تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لا محاله خط اول مساوی شود
والا تساوی زاید وناقص لازم اید وخط دوم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی
بقدر متناهی بالضروره متناهی است واز تقریر این برهان ظاهر شد که اجزای وی مخصوص
نیست بانکه اجزای سلسله در هم چنین اجزای فرضیه متصله همه مجتمع باشند باهم
در وجود پس اجزای این برهان در مثل سلسله معدات وزمان وحرکت متصور نیست

دوم برهان تضایف وان جاریست در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوییم هر یک از اجزای سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر متصف بمعلولیتی است تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیان در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در او معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود دو طرف یکی بعلیتی که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازاء معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است فردی از علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف اجزای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال التسلسل و عدم تناهی عارض ایشان نباشد و عروض این معنی فرع آنست که انها را تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوفست باعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتبارات منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین آحاد بجهت معروضیت مراتب و تعین آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت مر آحاد معینه را فرع اینست که

که بعضی از آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و هم چنین پس اگر ترتبی باشد در واقع میان آن آحاد و یا ترتبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد والا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شأنش خواهد بود که اگر اعتبار ترتبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدان اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نمیتواند بود و اعتبار ترتب نیز اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در او راه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجراء براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم اینکه عدد عارض او شود و بسبب عروض عدد ترتبی که در عدد است در آن هم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیلی وفا باثبات آن نکند

فصل ششم از باب اول از مقاله دوم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع

بدانکه جمیع عقلاء عالم از ملیین و غیرهم معتقد بر حدوث عالم یعنی ما سوی الله بمعنی مسبوقیت بعدم و اختلافی در این نیست و خلافی که هست در این است که عدم سابق عدم ذاتی است یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتی است و متکلمین بر آنکه عدم زمانی و کلام ٥١
انبیا علیهم السلام و حکماء اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی از زمانی حتی اینکه بعضی ذکر کرده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از او نبوده و سببش آنست که چون قدماء اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد

ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح
بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما و اینمعنی بعضی از قلت تأمل در فوائد
حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکما متقدمین و صواب
اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با متقدمین از این مقوله است چنانکه بعضی از اینها
شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریح باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنی
که سبب احتیاج بصانع باشد و بین غایتش علما متکلمین از قدما و متاخرین متفق
در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی
اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که محقق است مطلوب حدوث است نسبت بالی
یا زمانی و دلایل عقلیه که در این باب ایراد نموده اند بغایت خالی از قوتی نیست
آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه
بین الطرفین چندان ثمرتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست بلکه منازعه در
این مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق
در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع
مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج بمرجح چنانکه بیان
کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع
ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متعذر
اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و کار

ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند از تصریح
بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما و این معنی بعضی از قلت تامل در فنون
حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکما متقدمین و صواب
اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با قدمین از ین مقوله است چنانکه بعضی از اعاظم
شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرئیسین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریح با حد الوجهین نیست بلکه مفهوم از ان معنی
که سبب احتیاج بصانع باشد و بین علما متکلمین از قدما و متاخرین متفق
در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث
اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که محققست بر مطلق حدوث که تقیید بذاتی
یا زمانی و دلایل عقلیه که درین باب ایراد نموده اند بغایت خالی از قوت نیست غیر
آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه
بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بران مترتب نیست بلکه منازعه
این مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق
در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج
مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بنا بر ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان
کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع
ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی
اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و مکان

شدن بچنین عالم شریف خطیر رفیع منیف که را بر چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال
ازین مرحله محسوس که دار جزئی بود نسبت بمنزل معقول که دیار کلی گشتن است و اوان
مستقیم در آن مقام کشوده شود چشمی دیگر روحانی که با آن چشم مشاهده آن نحو
از وجود و هستی توان نمود وحق سبحانه بفضل وکرم خود روزی از آن عالم با این
عالم کشوده و نمونه از آن نحو وجود در اینجا نموده و آن نشئه نفس ونمونه وجود نفس
ناطقه انسانیست که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد
که من عرف نفسه فقد عرف ربه و بیانش آنست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان
بیند داند که جوهر انسانی نه از جنس جواهر اینعالم جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن
مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن
خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو موجودات عالم امکانی است و آن
خاصیت محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او و همه که لوازم وجود است ولهذا ۲ وجوب
حکمای الهیین و سایر علمای محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند
یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت
نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود
ممکنست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله حاجت پس
عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکن که
محتاج بودن او است بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه
و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایة که تسلسل عبارت از آنست و امتناع
وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد

مبتوعدم متقدر باشد چنانکه ظاهر است که صریح اقاویل ایشانست که محال است این معنی نزد عقلا ممتنعست و دعوی انعقاد اجماع برین مطلب غیر مسموع و فرض حکایت این ادله تقدم زمانی اگر مناقضه این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست دلایل ایشان مدخولست و من هم توفیق الله تعالی در مؤلفات خود از عهده تزییف بیرون آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است و غرضی نیز متعلق بآن نیست لهذا طی ابن ابواب نموده بهمین قدر که موجب هدایت متبعان کلمات جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار کرده‌ایم والله ولی الهدایة والعصمة

فصل هفتم از باب اول از مقاله دوم در اثبات واجب الوجود

بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است که مبنای خیرات و اصل و اساس جمله سعادات است و یقین نمودن بوجود مبدئی و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع و بازگشت هر ذره و هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم گشا شدن بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی که بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و تباین و ترکیب و عوارض و لواحق حرکات و اوضاع بلکه وجودی مجرد و هستی منزه و مقدس از حاجت و نقص باشد

دانسته شد وانتفا ولازم آید و چون او را ترکیب نبود پس او را جنسی و فصلی نباشد
و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون
جسم نبود ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و چون ذو مقدار نبود
قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب
وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند **باب دویم از مقاله** بارك والا

دویم در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است فصل
اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت
و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو
گونه صفات است صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم
آنها معتبر است نسبت با موری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها و واجب است نفی
و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف
واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه
لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و
کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود
که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته
شد غیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین
ذات اوست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود نزد حکما جوهر ماهیتی است که هر گاه
مو

و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجود که مبدا سلسله غایتیست و مقطع ماده حاجت بود واجب شود و تخلف نتوان کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنانست که گوییم شکی نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم اید و اگر ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علت او کنیم و در هر مرتبه اگر علیت رجوع کند بود صریح یا ضمنی لازم اید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل شود بمرتبه دیگر الی غیر النهایه تسلسل لازم اید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسله علیت و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و شرط وجوب و جود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتها است و آن خاصیتها لا محاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد بجوز آن خاصیتها همه در او موجود باشد باید که واجب الوجود که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید که مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقة باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود باید که وجودش در خارج عین حقیقتش باشد و هیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریکی نباشد نه در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم مجانست بود و ترکیب لازم اید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه

دانسته شد وانتفاء لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنس و فصل نباشد
و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس جسم نباشد و جسم نبود و چون
جسم نبود ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و چون ذو مقدار نبود
قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب
وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند باب دوم از مقاله
دوم در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است فصل
اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت
و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو
گونه صفات است صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم
آنها معتبر است نسبت باموری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها و واجب است نفی
و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف
واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه را جمع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه
لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و
کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف وست بوجوب وجود
که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و هر آنها از آنچه
شد غیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین
ذات وست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه
مو

موجود شود در موضوع نباشد جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر باین معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر مهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو مهیة باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر ذات واجب تعالی نزد ایشان عقلاً ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعاً ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود پیشتر کردیم و آن مستلزم نفی صفات سلبیه است و بعد از اشاره بتفریع صفات سلبیه بر خواص واجب تبیین کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارج هرچه جوهر و قائم بنفس خود است انرا ذات گویند و هرچه عرض و قائم بغیر است انرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت بر ذات کند باعتبار صفتی از صفات انرا اسم گویند چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصاف بصفتی از صفات انرا صفت گویند چون قائم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت مقابل همند در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و عبارات و در بارهٔ واجب تعالی لفظی که دلالت کند بر صفت تنها بی ملاحظهٔ ذات صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند ان و این الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی اینها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در بارهٔ دیگران صفت مقابل اسم میگفتند در بارهٔ واجب تعالی انرا اسم خوانند چون عالم و قادر

و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیات و مانند آنها
صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال آنها اسماء
الله پس اینجا اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرق هست میان
صفت در واجب و صفت در غیر واجب و از فرقها آنست که ذات در مفهوم صفت
در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا
مفهوم قائم ذات ما است که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجیه
مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است
مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معین است که آن ذات واجب
الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال آن و دور نیست
که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله
اسمیست که بجای علم است در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوع است برای ذات
واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علم است و نگفتیم
که علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم ذات معینست بی اعتبار معنی صفتی از
صفات و در اسم الله معتبر ذات معینست با اعتبار جمیع صفات پس فرق میان
اسماء الله و سایر اعلام اعتبار صفتست و عدم اعتبار صفت و فرق میان
اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس
فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء
الله باشد **فصل دوم از باب اول از مقاله دوم در عینیت صفات**
واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت

و محقق

و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله
و سلامه علیه علیهم اجمعین انست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی
که قائم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب موضوع و محل از باشد متحقق نیست
بلکه صفات واجب تعالی عین ذاتند و مستحیل آنکه وجود عین ذات وست یا یعنی
که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفتی بان ذات ناشی شود
در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی با و ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا
از ذات زید باعتبار قائم بودن صفت علم با و حاصل شود و تا صفت علم قائم بذات
نشود انکشاف و تمیز از او نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاته
آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم بذات و باشد و همچنین در
سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر
صفت علم بر او و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای
او و ثبوت مفهوم علم برای شی اعمست از اینکه صفت علم قائم باشد بذات و یا ذات
او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر او چه حقیقت علم
انست که اثر علم بر او مترتب شود خواه صفتی باشد قائم بذات شی و خواه نفس ذات
شی اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوعست برای ذاتی که قائم باشد مبدا
اشتقاق با و جواب گوئیم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی
مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبداء اشتقاق
برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبداء باعتبار قیام مبداء باشد یا باعتبار
ترتب اثر مبداء باشد و بر تقدیر تسلیم گوئیم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست

وعلوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغویه
و متفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی
از جهت برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه
در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق است ممتنع است
بر ذات واجب تعالی چنانکه دانسته شد به برهان عینیت صفات در واجب الوجود چند
جهت است **اول** آنکه اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قائم بذات واجب خواه مستند
بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضرورة متاخر خواهد بود بالذات
از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود
از صفات و در آن مرتبه مقدسه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات
خواهد بود باین معنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود
در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات
واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب
و امکان چه بالضرورة وجوب با امکان هم و از جهت واحده نتواند بود **وجه**
دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضرورة و وجود مصدر آثار است و
هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج است بصفتی که بواسطه آن
صفت نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقص است
در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس
برهانی بهیئت شکل اول منعقد گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء
وجودات است و اکمل انحاء وجودات مستغنی است از صفت پس وجود واجب

مستجمع باشد از صفت **برهان دیگر** اگر صفات کمالیه واجب زاید باشند
متأخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدمه خالی باشد از صفات
کمال و خلو از صفات کمال لا محاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در آن
مرتبه مشتمل باشد بر نقص **برهان دیگر** اگر صفات واجب مثل علم و قدرت
و ارادت زاید باشند بر ذات واجب لا محاله معلول واجب باشند و صدور آنها
از ذات واجب بی وساطت همین صفات نمی تواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم آید
و بی وساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید
بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب
باشد و فعل و فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص
باشد و نقص بر واجب الوجود روا نبود **برهان دیگر** اگر ذات واجب محل صفات
خود بود قابل آن صفات بود و لا محاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب
بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم
قابل و امتناع این ثابت شد **برهان دیگر** بر وفاق متکلمین صفات زایده یا حادث
باشند یا قدیم بنابر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنابر ثانی تعدد قدما
لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب و معتزله
بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه
است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آید چه شریک باری عبارت از
قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود
باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب آن گویند که شریک باری

باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند شریک باری غیر محتاج
گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیستند اگرچه عین هم نیست و گویند
صفات الواجب لا هو ولا غیره و توجیه براهین مذکوره از امثال این گفت و شنید
فارغ میتوانی بود و اشاعره بر ما نفی صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عدم
صفت و علم صفت پس لازم آید که واجب تعالی خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفت
کمال نقص باشد و جواب ایشان آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی
باشد اما با ترتب آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است
که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکملست از ترتب اثر با وجود صفت
و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم بتحقق
مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر ذات لازم
باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم از اینکه مغایر ذات باشد چنانکه
در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب

فصل سوم از باب دوم از مقاله دوم در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره باینکه کدام قسمست که عین است در واجب تعالی

باید دانست که
صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیات و اضافیه محضه مثل
خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت اما حقیقیه
محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله
تحقق صفت و ترتب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بر تحقق چیز دیگر که مضاف صفت
باشد و اضافیه محضه آنست که مفهومش محض اضافی باشد و بالجمله تحقق صفت بدون

اثر

اثر هر دو موقوف نباشند بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و حقیقیه
ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهوم مش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله
موقوف نباشد در ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر
دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد
پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون
معلوم موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم
بخلاف رازقیت مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سؤال
کنند که رازقیت نیز بودن شیء است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزی دهد
پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوییم که این مفهومات را مرجعی نیست
بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی که رزق از او متحقق
شده باشد هم چنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر کسی
که سخا و جود از و بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شان او علم باشد
باین معنی که بفعل آمدن علم او موقوف بهیچ چیز نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف
او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو باشد عالم بحل این اشکال گویند فلان نحوی است
و حال آنکه صورت این اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حل آن
اینکه گفتیم بینا نیست چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته اگرچه
هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و حاصل این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت
و سخا و جود صفات فعل باشند و صفت فعل آنست که اغلب از مبادی ترتب و ثمره
کارها بهم رسد به سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مبادی ترتب بحسب نظر موجود

موجود باشد نیز وجودش ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات
حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل
و یا لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم
نیز در وقت حدوث فعل باشد چون این جمله دانسته شد بباید دانست
که آنچه عینیت در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین نه اضافیه محضه چه
مفهوم اضافی عین ذات نمیتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو
از آن مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود
و محققین از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در
خارج مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدائیت است نظر بجمیع اشیاء چنانکه
ذات واحده علم است باعتبار و قدرت باعتباری و اراده است باعتباری کذلک
اضافه واحد علمست که آن مبدئیت اشیاست خالقیتست باعتباری و رازقیتست باعتباری
و رحیمیتست باعتباری و رحمانیتست باعتباری الی سایر الاضافات و اختلاف نیست
مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه نیز
من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه
واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس
لامکانی که د / لما فی و مستقب واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگر چه بغایت دشوار است خصوصا
متحصنین در سجن زندان و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق بر نیاورده
باشند و مشاهده فضای واسع لا زمان و لا مکان ببصر بصیرت ننموده اما
مطابق واقع است و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون

این

این معانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمالیه که محتاج باثبات
باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد **فصل اجمالی** از

باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار

و بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائی است و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق
کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند
بنا براینکه تواند هم کتابت نکند و نگویند مثلا که آتش تواند که بسوزاند بسبب آنکه
نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق
تساوی پس رجحان احدهما لامحاله محتاج باشد بمرجحی که آنرا داعی گویند یعنی
باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح
خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جهت شعور و قدرت تا از
که هر دو معلول را در مرتبه وجود علت میباشد و آن امکان لامحاله مستلزم تساوی نقل
و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را بواسطه قدرت نگویند و هم چنین هر فاعل
طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بر وجود شرطی شک نیست که وجود و عدم مشروط
با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهر است که
آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساویست که مقارن شعور فاعل باشد و
مرجحی که لابد است ضم شدن آن تا علت فعل یا ترک تمام شود می باید در مبدا فعل
متعلق شعور باشد و تعلق شعور باو مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل
گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست والا بایستی که
حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل

دلیل بر اختیار واجب

فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور او مبادی فعل باشد اگر چه همیشه
از فاعل آن فعل صادر گردد که آن را اختیاری و مقدور خوانند و این بود بیان معنی
قدرت و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که
باین معنی مقابل عجز بود و از قاصر بود نسبت او باراده وجود یا از منع وجود و این معنی
اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی
بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحتی که داعی عبارت از آنست
با ارتفاع موانع و این حالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب نیز تابع شوق
بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول
دوای تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرمه
و ضاره مر متقیان و بیماران را و چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود که
اگر واجب نشود همان در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی
که دانسته شده بر بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت ممتنع باشد موجود شود و این واجب
شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریت نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده
و منافات نبود میان وجوب بعد و امکان قبل پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود
نظر بقدرت و واجب بود نظر باراده اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین مقدورین بود
که مر مختار را ثابت است نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بان طرف بر طرف
دیگر و این ترجیح چون موقوف است بر حصول علم متعلق بوجود مصلحت و انتفاء
مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که
در او تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود

میان ذات قادر از این حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از او تراخی و فاصله
متفاوت بعد تفاوت زمنه فکر و تامل در حصول علم و فعل لامحاله مسبوق باشد
بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل نباشد در مرتبه قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل
واجب شود که ترجیح دفعه حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد بر او بعد تراخی و فاصله
زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه اما دلیل بر اینکه واجب الوجود قادر مختار
نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی
آنست که اگر چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل
عالم از او صادر شدی هر اینه تخلف عالم از او و حدوث آن در جزء معین از زمان و هم
که وقت حدوث عالم صورت نباید بست نیستی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح لازم
آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد و
امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم
خواهد بود که مفروض حدوث است بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد
و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لامحاله مصلحتی
خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب
دو چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهه و واجبست بودن واجب تعالی بر اکمل و انحاء فاعلیت پس فاعل مختار
باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمالیه از برای واجب تعالی کنند و عمده در این باب آنست که
هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود بهما هو موجود
باو و مع ذلک یک طرف اشرف از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب الوجود باید

باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و هم چنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات انها دلیل دیگر انکه هر یک از اجزای عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتملست بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علماء در این باب مجلدات تصنیف کرده اند و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر انها شود شک نکند در انکه فاعل و صانع انها ایجاد نکرده انها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش باین مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود ان موجودات بر عدم نکرده مگر برای این غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مگر علم بمصلحتی و هم چنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار انکه وجود و عدم اشیاء نظر باو مساویست عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیاء عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت در فعل خاص بیواسطه مر واجب تعالی را و ان نزد حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اول یعنی عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتها و سایطست نظر با فعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستند اند بذات واجب تعالی که علت العللست کان جمیع ارادات نیز مستند باراده واجبست که اراده الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده

و اما بر تو

واجب تعالی صادر شود ارادهٔ تفصیلی و این ارادهٔ تفصیلی واجب را که متعلقات
باراده وسایط امر کویند وامر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی خطاب
وعبارت و لفظ باشد مثل صلوا وصوموا که در کلام الهی وارد شود ولفظ امر در
این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده وامر تکوینی عبارت
از ارادهٔ تفصیلی واجبست که مذکور شد واطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد
وکاه باشد که ازان اراده که امر تکوینی عبارت ازوست بنابر سهولت فهم بلفظ
کن که صیغهٔ امر است تعبیر کنند کما قال تعالی اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَقُولَ
لَهُ کُنْ فَیَکُوْنُ چه این قول وخطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول وخطاب
همانست پس ارادهٔ واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد وکراهت عبارت
از نهی خطابی وامر ونهی در تکوینات عبارت از اراده وکراهت بود بر عکس اول
ودر تکلیفات ارادهٔ مکلف کاه باشد که مطابق ارادهٔ الهی شود وطاعت عبارت
ازان بود وکاه باشد که مخالف افتد ومعصیت عبارت ازان باشد واین بسبب تعارض
ارادات مختلفهٔ مکلفین است که از ترکب قوی و دواعی مختلفه ناشی شود ودر تکوینات
ارادات وسایط البته مطابق ارادهٔ الهی باشد واصلا مخالفت نیفتد ومعصیت واقع
نشود چه وسایط اکر مجرد نه چون عقول و نفوس فلکیه ارادهٔ ایشان لامحاله عقلی
صرف بی معارض ومزاحم باشد ومخالفت متصور نشود واکر وسایط مادی باشند
مانند طبایع لامحاله از مخالفت بدور تر باشند چه مخالفت شرع شعور واراده است
که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله
واستعدادات مستند با مور خارجیهٔ اتفاقیه از اوضاع وحرکات مختلفهٔ متعارضه
واین

واین امور اتفاقیه مستندند بالعرض باسباب طبیعیه مستندند باراده الهی
چنانکه ما در کلمهٔ طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورت مطلوبه بالطبع
در ماده روی دهد بنابر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زائده
و تشویهات خلقیه و اینها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس اینها مخالف
اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض
و از اینجا سر قضا و قدر متعلقه بشرور واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه
بیاید انشاء الله العزیز و چون دانسته شد که ارادهٔ واجب تعالی بر دو گونه است اراده
اجمالیه نظر بکل که تفصیلیست نظر بمعلول اول و ارادهٔ تفصیلیه نظر بکل که
سبب ترتب اراده و سایط است و امر تکوینی عبارت از او پس آنچه عین ذات واجب
تعالی است ارادهٔ اجمالیه است که صفت ذاتست و نیز همین اراده است که عین علم است
ارادهٔ تفصیلیه که او امر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه فعالست و حادث
حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عینست در ذات واجب تعالی
صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادثست بحدوث افعال
پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون این جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث
ائمهٔ طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعلست و حادث
بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون نیز در حدیث
مناظرهٔ جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی محمول بر ارادهٔ
تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین برآنند که ارادهٔ
واجب تعالی عین ذاتست مرادشان ارادهٔ اجمالیه است که صفت ذاتست لا محاله

و توهم منافات نیست مکر از قصور تحقیق و من الله الاعانة و التوفیق و بدانکه
نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلدو حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب
و اختیار واجب تعالی اصلی و حاصلی ندارد و هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست که
فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد از قبیل احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای جدار
و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک از اکابر حکما بنظر نرسیده
بلکه همه مصرحند و منادی باطلاق لفظ قادر و مختار و مرید و کتب ایشان مشحون است
باثبات قدرت و ارادت و اختیار واجب تعالی و اکر کسی را تامل و شک در اینمعنی باشد
رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابی علی ابن سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی
چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب
و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در ان زمان معدوم بوده
باشد و متکلمین قادر مختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود نشده باشد
در زمانی دیکر بعد از ان زمان موجود شده پس بنابر اصطلاح متکلمین واجب تعالی
نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد
حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از مقلد
حکما نیز بهمین اصطلاح رفته باشند پس بنابراین نزاع در ایجاب و اختیار راجع مورد
بنزاع در حدوث و قدم و بنا بر آن است که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت
امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر نکویند مکر چنین کسی را اما عقل ابائی
عظیم دارد از اینکه اینمعنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود و اثبات ذات و صفات
الهی عقلی صرف است و عرف را در ان اصلا مدخلی نیست و چون قدرت واجب الوجود

ثاد

ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام وشامل است هر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی
لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکنی مقدور
واجب باشد غایتش هم چنانکه استناد وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه
یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز چنین باشد و ببایدد انست که هر چه ممکن باشد لازم
نیست که او را بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود مسبب فی نفسه امریست
ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله
دانستی بدانکه نزاعهائی که درمیان متکلمین بلکه درمیان سایر علماء نیز بسبب نفی این
شایع است مثل اینکه شرور مقدور خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور خدا هست یا نه
و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست بالعرض چنانکه وجودش
از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد هم چنانکه از ذات
موجود نتواند بود چه شری که بالعرض و تابع چیزی نباشد ممتنع الوجود است پس وجود
شر ممکن نباشد و هم چنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده هم چنانکه وجودش
از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود
بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود
سبب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند
که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا
نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد ضعیف است چه هرگاه وجود ترتیب در موجودات
ثابت باشد وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن
پس ممتنعی مقدور واجب نخواهد بود و از این لازم نیاید که معلول دوم مطلقا مقدور
واجب نباشد

واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش

پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم مجتمعة واجب لغیره باشند بعضی بی

واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر

موجودی در مرتبه خود ثابتست و در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم

قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست فصل پنجم

از باب دوم از مقاله دوم در علم واجب الوجود بدانکه

دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود برچند وجه است یکی بودن علم صفت کمال و

وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه

در بیان قدرت گذشت دوم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و

تحصی بوجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم

از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضروریست چه هرکه

در مصنوعات ارباب صنعت و حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات

مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع از اعلمست از صانع

مصنوع دیگر که آنجهات در او کمتر باشد پس اگرنه اصل اشتمال بر وجود منافع دلیل

علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت علم نتوانستی بود دلیل سوم حقیقت علم نیست

مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب

نبودن شیء از شیء و حائل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء وقتی متحقق تواند

بود که شیء موجود باشد بالفعل و قائم باشد بذات خود بغیر تا شیء دیگر نزد او

حاضر تواند شد چه شیء اگر موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن

آن شی هنوز موجود نخواهد بود و چون شی خود هنوز موجود نباشد چگونه
شی دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شی بالفعل موجود باشد اما
قائم بذات خود نباشد بلکه قائم بمحل باشد پس هرچه موجود باشد برای او و حاضر
نباشد نزد او در حقیقت برای او موجود و حاضر نزد او نخواهد بود بلکه موجود برای محل
محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شی نمیتواند بود مگر برای موجود
بالفعل قائم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل
قائم بذات چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قائم بذات
پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی در او مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد
حضور شی نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بان شی پس گوییم هر مجردی عالمست بذات
بسبب انکه حاضر است ذات نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور
درین معنی بمعنی عدم غیبتست نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه
اثنینیت اعتباری کافیست در حضور هر شی نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات
خود هرگاه ذات او قائم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قائم بغیر باشد حضور
مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود چه متحقق حضور اوست
نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بود که هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه
ثابت شد [illegible] واجب الوجود لامحاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالمست
بذات پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد گوییم
بذات خود لازم اید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول ویند و علم
بعلت مستلزم علم بمعلولست اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجودند

ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بنا بر انست
که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بان وجه علت باشد و ان وجه مناسبت
خاصیست که علت را با معلول باشد که بان مناسبت خاص با معلول از و صادر
شود و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که
علتست مستلزم علم بمعلول باشد پس گوئیم وجهی که واجب الوجود بان وجه
علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود جهتی که
زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود
و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را اصالة و انکه واجب الوجود عالم است بعلت
معلول بان وجهی که علت معلولست و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم است
مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب الوجود
بمعلول اول و هم چنین گوئیم معلول اول علت معلول دوم است و واجب الوجود
عالم است بعلت معلول دوم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم اید که واجب الوجود
عالم بمعلول دوم نیز باشد و هکذا الی اخر الموجودات پس واجب الوجود عالم
باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدای تعالی و اما
در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلاف است سبب اختلاف
انست که علم بر دو گونه تواند بود یکی انکه صورت شی قائم باشد بذات عالم
چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورت از سما مثلا
قائم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما از
و نیز معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما باشد

نباشد مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند
و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف نزد وی
خواه بسبب حضور و اتحاد عالم و معلوم بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات
خود و علم واجب الوجود بذات خود و سایر علوم مجردات بذوات خود و خواه
بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود چه علم
نفس بها مثلا بوسیله صورتیست حاصله از آنها در ذات نفس و علم نفس
بصورت آنها حاصله در نفس مجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله
دیگر که اگر علم بهر صورت بوسیله صورتی دیگر بودی هر اینه در صورت علم نفس بشیء
واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این ظاهر است پس
علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام آن باشد بنفس که موجب حضور
و انکشاف آن شده نزد نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد
ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه
در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست باینکه بینا و شنوا است و
علم او بقوه بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوه بینائی حاضره عنده بذاتها
نه بصورت معنی قوه بینائی و حصول صورة وی در نفس و تصدیق این معنی از قبیل
وجدانیات است و این حاضر بودن قوه بینائی نزد نفس نه بواسطه قائم بودن قوه
بینائیست بنفس چه قوه بینائی قائم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور بسبب
معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوه بینائی و سایر قوی لامحاله از نفس فائض شوند
بر محال خویش و معلولات نفس باشند و بالجمله در این صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض

حضوری معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صور آن از آن معلومات در نفس بل
علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است علما اختلاف کرده اند که حصول
علم برای واجب تعالی بکدام از این دو نوع باشد و خلاف نیست در اینکه علم واجب تعالی
بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی در این صورت متصور نیست چه حصول شیء
در شیء فرع مغایرت بالذات و بالوجود میان هر دو شیء است و در صورت علم شیء بذات
خود علم و عالم و معلوم هر سه متحد اند بالذات و مغایرت شان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه
نزاع در علم واجب تعالی است بما سوی و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابی نصر و ابی علی
و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدمین بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است
قائل است بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله
مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر
محققین از حکمای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل
خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی
در مسئله علم واجب فکر کردم و مذکور در کتب برمن منقح نمیشد تا شبی در خلسه
بروایا حالتی روی نمود در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او
از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور
مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح
اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو
بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صور است نه بصوری دیگر و الا لزم ان یحصل الی غیر

غیر النهایه لازم آمد پس هرگاه علم تو بصور آنکه علت مستقله صور نیستی
بحصول نفس آن صور باشد نزد تو بحصول صوری از آن صور در تو پس چه گونه در علم واجب تعالی
باشیا که بذاته علت مستقله اشیا است و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان
علم حصولی تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانچه از کلام
شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم
انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس بصر مشاهده کنیم صورتی از سما
در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس ما را با این صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم
بسبب آنست که سما با این صورت و کیفیت در خارج موجود است پس چون در خارج با این
کیفیت موجود بود ما با این کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع
کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن بر طبق آن صورت مخترعه حاصله در
ذهن خانه در خارج بنا زد پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را با این هیئات بنا بر آن
تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود با این هیئات بلکه باید گفت که بنا این
خانه را در خارج بنا بر آن با این هیئات ساخت که صورت این خانه در ذهنش با این
هیئات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد
و گویند علم واجب تعالی از این مقوله است که خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل
نموده و بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخته پس اشیا را بنا بر آن پس
چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه
مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ
از این سخن آنست که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش

بلکه مر این نحو وجود را بر سبیل اتحاد منسوب وجود مصادر شدن عالم از واجب تعالی را روی سبب
اراده که عبارت است از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته خواهد شد بمرجح موقوف
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکوره تا آن تعقل مبدا صدور عالم تواند
شد چه دانستی که در اختیار بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه
لا بد است از مسبوقیت تعقل و مرجح شد پس مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقا
علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه
باید که بتعقل حصولی باشد و پس چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور
نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی
و میان علم حضوری در این معنی که چون چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین
تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدا صدور عالم
نتواند شد چه علم انفعالی بنا براین یا تابع وجود است و متاخر از او و اگر حصولی
باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدا و مقدم نتواند باشد پس اگر علم واجب علم
حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند شد پس واجب است که
علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ بآن
کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که
ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحد فاعل و قابل هر دو
باشند و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت سوم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف
باشد بصفات زائده غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات
واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نبود بلکه

بلکه قائم بذات او باشد چه معلول اول برابن تقدیر صورت علیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات خلاف مقرر حکماست و این وجوه همه مدفوع است اما اول با نچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات او بترتیبست یعنی همچنانکه صدور کثرتها از واجب تعالی است اگر در یک مرتبه باشد را جایز است بترتیب و اما دویم باز بانچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیت است نه از بابت قابلیت و شرح این کلام آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات احد بسبب آنست که ذات هرگاه قابل شی باشد در حد ذات خود فاقد آن شی و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیبست از جهتی فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شی را ترکیب در ذات او لا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شی محل معلوم خود باشد موصوف معلول خواهد و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول با هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که در آن مرتبه فاقد وجود معلولست چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که آنچیز فاقد این چیز باشد و چه نتواند بود که چیزی از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد از او و این معنی بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بآنشیء لازم آید که هیچ مهیت بسیطه متصف بلازم خود نباشد چه لوازم مهیت معلول مهیتست و حال آنکه جمیع مهیات متصف اند بلوازم خود و قایل باید شد که هیچ مهیتی بسیطه لازم ندارد بلکه هر مهیتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد و اما وجه

سوم بسبب آنکه محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زائده بنا بر آنست که
لازم آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفات کمال و کمال واجب بصور علمیه و نسبت
بلکه کمال واجب بودن او و سبب بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بآن کرده و علم که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است و آن عین ذاتست نه
نفس صورت علمیه که زاید است بر ذات و دلیل دیگر بر آنچه گفتیم آنست که صفتی که غیر
ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه
گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صور علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و این
بیان کردیم ظاهر اندفاع وجه سیم بوجهی دیگر نیز و آن توجیه آنست که گوئیم لا نسلم که صور
علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه
چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اول است بحسب وجود عینی خارجی و آن
مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی **و از جمله اشکالات علم حصولی** علم بجزئیات
مادیه است چه ارتسام صور جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال نفس
ناطقه گذشت و در تقصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات
مادیه بر نحو کلی است و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم
بکلیات و طبایع جزئیات است نه اشخاص و هر زبان فهمی که مطلع است میداند که این کلام دلالت بر این متوهم
باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات
دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم
است که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل و محیط است
بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بدو نوعست یکی از راه احساس و ادراک

بجا رجه وان لا محاله مستلزم انست که صورت حاصله ازین طریق قائم نتواند بود مگر
ونوع دیگر از راه اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات
مثلا هرگاه فرض کنیم که شخصی منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوف در فلان
وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید باز فرض
کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در فلان وقت معین خسوف واقع
خواهد شد و در وقت خسوف چشم بگشاید و احساس خسوف نماید اما دانا که درین وقت همان
وقتی است که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو درین وقت عالم
باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم
اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال
دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد در همین فرد معین
و این بسبب آن نباشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم
وضع است و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیت
و عدم احتمال الحرکة نمیرسد مراد نیست که علم واجب تعالی بجزئیات از نوع دویم
که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب
تعالی نباشد مگر احساس و تخیل و این کمال التنزیه باشد نه موجب تشنیع و اما در علم
حصولی بین اشکالات عظیم است و لکن کیفیت علم بموجودات حادثه در
زمان عدم حصول معدوم در حین علم متصور نیست و مشهور چنانست که کلام
خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر باینکه علم واجب بذات مجرده عقلیه
ونفوس فلکیه و بالجمله هر چیز مسبوق نباشد بعدم زمانی حصولی است و آن این معلومات
بحب

اشکالات علم حضوری

بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هر چه
مسبوق بود بعدم زمانی بر تمام صور علمیه این موجودات در زمان عدم در
ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات
در وقت وجود علم حضوری نیز و بر این قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش اینست که علم
صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در
نفس چه نفس صفت بودن ذات است بحیثیتی که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد
بر او و این معنیست که عین ذات است اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه
عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق اینست
که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذات است
نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت با وقات و اجزای زمان است قیاس بواجب تعالی و حال
آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساوی است چنانکه نسبتش بجمیع
امکنه و احیاز مساوی است پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث آنست که گوئیم نسبت
واجب تعالی بزمان علم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخر
که در اجزای او و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص
بظرف زمان است چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس
هر چه موجود باشد در وقتی از اوقات خواه حادث بود نزد واجب تعالی ازلا و ابدا
و علم آن موجود خواه علم سابق و خواه علم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت
بموجود دیگر که مانند آن باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از

اجزای زمان که نسبت بهم نتوانند باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق است منقول
از حکمای سلف و جناب خواجه در شرح رسالهٔ علم تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر
علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم
حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید
بنوعی ذکر نموده ایم که صاحبان فطرت حکمی را گنجایش تأمل نماند اشکال دیگر در کیفیت
حضور مادیات با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیت و متخصص بودن
بوضع معین و حیز معین نزد مجرد متعدد است بسیاری از عوارض مذکوره شیخ در
شفا انکار بلیغ نموده این معنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادیات نزد مجرد و یا بنا بر آنکه
علم چنانچه مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قائم بذات و اول مستبعد نیست چه
هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که
بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه
اجتماع در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و
مکان نیست و حال آنکه مادیت و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است
نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است
چه اوضاع و حرکات و اجزای زمان مترتب اند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود
اگر مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل
در او توان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهی است اما در جانب اول
نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت و نار و جواب آنست که ترتب
حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادات و اعداد نتواند بود
مگر

اشکالات علم حصولی

مکرد رزمانا نظر بمجرد کہ زمان و زمانیت قیاس باو مرتفعست عدادی در
متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیہ
ظرفی کہ مترتبند مجتمع نیستند و در ظرفی کہ مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی
لازم نیاید و باید دانست کہ چون صفات حقیقیہ واجبی صفات کمالند عین
ذات واجب اند و علم نیز از جملہ صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن
علمی کہ عین ذات است بمعنی عالمیت است و ان بود نزد انست بحیثیتی کہ هرگاہ معلوم
متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر اینہ منکشف باشد برو و این معنی
در واجب متحققست خواہ معلوم متحقق باشد و خواہ نہ پس واجب تعالی در ازل
بلکہ در مرتبہ ذات نیز عالمست باین معنی با انکہ تحقق معلوم در ان مرتبہ ممتنعست
و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق
اضافہ عالمیت کہ عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چہ تحقق اضافہ
فرع تحقق طرفینست لامحالہ مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هر چند
مبصر نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافہ ابصار بالفعل کہ عبارتست از تعلق ابصار بمبصر
موقوفست بر حضور مبصر و علمی کہ مقسم علم حصولی و علم حضوری است باین معنی مذکور
نیست بلکہ بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافہ متحققہ
میان علم بمعنی مذکور و معلوم چہ گاہ باشد کہ علم بر نفس اضافہ مذکورہ نیز اطلاق کنند
پس انچہ تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شی باشد آنرا متعلق یا آن تعلق را علم
حضوری گویند و اگر صورت شی باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود کہ این علم عین
ذات باشد مگر در صورت علم شی بذات خود و گاہ باشد کہ علم بمعنی اول را کہ عین ذات

دانستن علم اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلی است که مشهور است چه علم اجمالی بنا بر مشهور صورت واحده را گویند که از معلول مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود مثلاً دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجبست بما سوی خود علم اجمالی بما سوی گویند و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشی عین حقیقت شی باشد یا صورت مطابق حقیقت شی و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل اختیاری مسبوق باشد بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نبود مگر بتصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری اعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و انصور اگر چه معلومه صادره باشد لیکن سابقیت علم بر انصور لازم نیست.

فصل ششم از باب دوم از مقاله دوم

دوم در بقیه صفات حقیقیه واجب تع و یکی از انها

حیوتست و حیوة صفتیست که مصحح اتصاف شیء باشد بعلم و قدرت و شک نیست
که اتصاف باری تع عین ذات اوست و آن بودن ذات اوست بحیثیتی که متصف تواند
شد بعلم و قدرت **دیگر** از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تع واجب شود
بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات
و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنابر آنکه این احساسات
مشعرند بملاصقت و آن در واجب تع روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند
و شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجبست بحیثیتی
که منکشف باشد برو مسموعات و سایر مبصرات **و دیگر** تکلمست و آن راجع
بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقرره و آن لا محاله حادث است
اگرچه قدرت بر ایجاد قدیم و عین ذات است و اشاعره کلام مراد و قسم دانند کلام لفظی و
کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قائم بذات واجب تع چون سایر
صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخییل الفاظ که حدیث نفس
گویند و این درباره واجب تع روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی الفاظ
و عبارات و آن نیست مگر عین صفت علم

باب سوم از مقاله دوم در افعال واجب الوجود

افعال واجب الوجود بر دو گونه اند
تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوینی معنی اعمست و آن ایجاد خدای تع است اشیا را
و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست
از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و آنچه متعلق است بوی از ارسال

رسل و انزال کتب مجموع این امور در مقاله سوم که در بیان فرمان خدا شناسیست

مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی الهی

مقصود بذکر در این باب منحصر در افعال تکوینی و در آن چند فصل است **فصل**

اول در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظ که بمعنی فعل

اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا اعمیت و اخصیت یا ایشان

مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و

ابداع و اختراع سابقاً معلوم شد حاجت ممکن در ترجح وجود بعلت

و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلت واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه

معلول واجب الوجود باشد خواه بواسطه و خواه بی واسطه و دانسته شد که

وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مراد از

تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است از آنکه مسبوق باشد بعدم

زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد

و همه موجودات معلول و مکون و موجد اوی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث

زمانی اما فعل وصنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم

زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل وصنع و خلق نگویند و حکما در

الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق

مفعول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص بافاده وجود غیر

مسبوق بماده و مدت و او را افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق

بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدت را احداث و تکوین با این معنی اخص باشد

از معنی

از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث بومیه محدث و نیز بنا باشد که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و ما ننداشعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق اینها بر تاثیر طبایع چون احراق نار و اضائت شمس نکنند و بنا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قائل بمقتضای الشی ما لم یجب لم یوجد نباشند بجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علت اقتضا بر سبیل وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ما خوذ از خارج اما جعل بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شئ است بوجود مانند صباغ که ثوبرا ملون گرداند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شئ است یا نفس وجود شی علی اختلاف کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود

فصل دوم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی مهیات اشیا است یا وجود اشیا یا اتصاف مهیت بوجود

بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بنا بر آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و محصول بالذات لا محاله عینی است واقع در خارج پس مهیت باشد نه وجود بلکه چون مهیت واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است پس قائل بجعل وجود اگر از وجود مذکور مفهوم خواهد بدیهی است لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود

حقیقة

حقیقتیست در خارج که بازای مفهوم مذکوره است گوئیم امری در خارج بازای
مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشا
انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط
وملاحظه وی با جعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیت صادر شده
باشد بسبب آنکه منشا انتزاع وجود است نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت
ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما از حقیقت
نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی از او وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه
داند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت وی با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال
ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود
لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند
چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند
از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول
اتصاف بغیر نکند و اگر گویند وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام
مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول
بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول به تبعیت وی لازم آید که
متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد
و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین
پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر
مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف همین اتصاف ما هیت

ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در ماهیتی از ماهیات
و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود از ماهیت نباشد بلکه ماهیت
دیگر باشد و در اینمقام احتمال رابع هست که ظاهرا کسی بآن نرفته و از احتمال
جعل مرکبه ماهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در
نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمینا اشاره بظهور بطلان این احتمال
کرده حیث قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از
این عبارت اخیره و امثال این در جائی که بیند توهم نکند قائل بودن شیخ را بجعل
مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ و سایر
محققین مصرح چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است
بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد و رای جعل ماهیت بلکه همین
که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود کردن
ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر کرده از جاعل و بیرون آمد
کرد و لا محاله واقع شود در خارج همین واقع شدن او در خارج معنی بودن است او
در خارج **فصل سوم از باب سوم از مقاله دوم در**
بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه بر آنند که صدور
معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و ظهور وی بطور
معلول و از اینجا متفطن شده اند بوحدت وجود باینکه وجود حقیقت واحده است
ساری در جمیع موجودات و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و
حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم

بیاید

است

بباید چه این مرد و فرع اثنینیت و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت
مشکل است و مدعیان اند که بریاضات و مجاهدات که درمیان ایشان معهود است انکشاف
این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری ماورای
طور عقل و آن خالی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات
و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصود ساختن همت و توجه باطن بجز
عنایات الهی و مداومت نمودن بر ذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر هیچ
وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون
مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از انوار
ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد شود چنانکه
بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان
صدق این دعوی به بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی
گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده بلکه
مقصود اثبات آن بود که سالک مستعد از این گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض
اخباری بود که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت نه آنکه بظاهر
اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان نیز بر خود لازم نشمری که اگر چه در
میان این طبقه مبطلان بسیارند لیکن محققان نیز بسیارند و این معنی فی نفسه جای
کو مدعیان برحق مباش بلکه حسن ظن باکابر قوم را بر خود لازم کن که شاید از برکت حسن
ظن بهره مند گردی و موجب زیادتی عنایات الهی و انفتاح ابواب سعادت تو گردد
گردد و بباید دانست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نور است ازخار

از خارج بلکه همان نوراست که حق سبحانه وتعالی از اد در انسان تعبیه کرده وغرض
از ریاضت بطریق تصفیه از نوراست و تجلیه وی از مکدرات طبیعتیه وحسیه
وخیالیه ووهمیه وچون آن تصفیه وتجلیه برنهج صواب بعمل آید بعد از آنکه
مرتاض بر اصناف علمیه ومعتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه
نوری شود بالفعل که بان نور همه سنیدها دیده شود وهمه چیزها بعین رسد اللهم
بلغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی وچون چنین دانستی
منافاتی میان آنچه در اینمقام مذکور شد ومیان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین
گشت نباید وچنانچه اشاره بان شد که آن نیست که مراد ایشان از وحدت وجود رفع نسبت از
کیفیت صدور وشد ارتباط معلول بعلت وقیومیت علت مر معلول را مثلا
اگر کسی گوید که حرارت نار نیست تنزل کرده وبلت ما نیست منطوی بطون بلت شده
ودر حقیقت نار وحرارت از سنخ واحد ند وبلت وما ئیت در جوهر متحد اند آنچه
معلوم است که مراد قائل این قول چیست وجمعی از تمثیت کنند کان طریقه تصوف
که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند
که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی
بشرط لا تعین وباین اعتبار ویرا ماده عقلیه گویند ودر خارج موجود نتواند بود
واما دوم بشرط تعین وباین اعتبار عین شخص باشد سوم لا بشرط تعین
وعدم تعین وباین اعتبار ویرا کلی طبیعی گویند که نزد محققین جزو شخص است
وموجود بعین وجود شخص کل حقیقت وجود را که منشا انتزاع مفهوم وجود
عام بدیهی است نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط

علم ماهیت و علم تعین مطلق و آن حقیقت واجب الوجود است نزد حکما
دوم لا بشرط تعینی از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است
نزد صوفیه سوم بشرط تعینی از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر یک از حقایق
از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده
با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن
پس حقیقت موجودیت ممکن بهمین حقیقه وجود باشد و تعین ممکن که ماهیت
عبارتست ازوست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد و این
توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی
طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر بانضمام تعین و محتاج است
بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است
و مستغنی است در وجود از عروض عوارض و تعینات و امثال آن پس چگونه معروض
تعین ممکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که ما اشاره بان
کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتالهین است و آن چنان
که گوئیم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی که از نسبت
اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج بماهیات
بلکه موجودیت هر شی بودن اوست بحیثیتی که منشا انتزاع مفهوم وجود تواند
شد و هیچ حقیقی منشا انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق منشا انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب
ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود عین ماهیت الموجود به

در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا بر این توجیه
حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه
آنست که حقیقت موجودات واحد باشند مگر اینکه مراد این باشد که موجود
حقیقی واحد است و بطریق ذوق المتألهین نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود
حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و این نیست مگر حقیقت واجب
الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر
باعتبار نسبت بحقیقت وجود **اما طریقه حکما** در کیفیت صدور آنست
که گویند واجب الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود
و کمالات وجودش بالتمام در خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ
امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل
برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر موجود
غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد از خارج مانند
انسان مثلا و یا کمالات وجودش در و حاصل است بالفعل لیکن از غیر نه از خود
مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس وجودش
حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد ند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و مراد
از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز
فایض از او باشد کان وجود و کمالات وجود از و تبیر امده و بدیگران رسید
و انحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات
وجودات جمیع ممکنات شحیست و تراوشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام

واجب الوجود وتحقیق تفصیلی این طریقه انست که فاعل هرگاه تام القدرة
والفاعلیه باشد وغیر محتاج بمغاون وزوالت هرچه را تصور کند واراده تامه اش
تعلق بان گیرد هر اینه لوح خارج وصفحه نفس الامر نقش او پذیرد وچون نظام
کلی وترتیب جملی در موجودات من الازل الی الابد که هر اینه بر وفق خیر مطلق
ومصلحت محض است در واز معلوم ومتصور واجب الوجود تعم شانه بوده اراده
کامله اش بتفاصیل اجزا وجزئیات نظام خیر کلی فی وقته تعلق گرفته لهذا بر طبق
اراده تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته ونظر ادق اقتضا می از کند که نسبت
ظرف خارج ونفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهنی باشد نظر بما ونسبت
ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق واعیان موجودات را در خارج چون نسبت
تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن وفی الحقیقه ظرف خارج بمنزله
ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه واز اینجا ستر وحدت وجود بنحوی
که خاطر فاتر این کمینه بان منساق شده مفهوم مستعد بن تواند شد چه نسبت
حقایق موجودات بحقیقت واجبیت نسبت مفهومات جنس وفصل باشد که اجزاء
تحلیلیه اند بماهیت نوعیه بسیطه ومؤید این است انچه از بعضی اکابر بنظر رسید
که وجود واجب عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود هر یک از موجودات
قلم اینجا رسید سر بشکست

فصل چهارم از باب سوم از مقاله دوم در بیان صادر اول واشاره بترتیب موجودات

حکما چنانچه مسبوق ذکر یافت گفته اند که از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرتی در او
نباشد نه حقیقی ونه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحده مگر واحد

واحد چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی
بخصوص تواند از میان سایر معلولات ممکن الصدور و این خصوصیت در واحد حقیقی
نه جزء ذات تواند بود و نه عارض ذات و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین
ذات باشد و این خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود و الا لازم
آید تثنیت در معلول نبوده باشد و یا خصوصیت مرکب باشد و این هر دو خلاف
مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی
بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد
حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون ثابت است که واجب الوجود
واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از او باید که ماهیت بسیطه
باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجود او تا تقوم او بوجود معلولی
دیگر و الا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه علی
المحتاج و این چنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهری عقلی تواند بود و بس
چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است
از ماده و صورت و صورت محتاج است در تعین بماده و ماده محتاج است در تقوم
بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد
ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچ
کدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود مگر جوهر عقلی
پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا
شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آن است

کیفیت صدور کثرت از واحد

که عقل اول را لامحاله هویت مخصوصه ایست که او را گاهی تعبیر بوجود خاص کنند
و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را لامحاله ماهیت کلیه و ثابت شود
مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن
هویت مخصوص مجردیست قائم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل
علت خود پس حاصل شود شش امر که دو امر از آن مقوم ذات وی اند که وجود باشد
و ماهیت و این هر دو بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر
حال اوست قیاس بذات خود و آن امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر
از آن امور ست حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب غیریست و تعقل او
مر علت خود را و شک نیست که حالی که ثابتست مر او را قیاس بعلت اشرف است
از حالی که ثابتست قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو حال از مبدا
اول دو معلول یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است
از فلک پس مناسبتست که اشرف بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون
و حالی که واسطه وجود فلک است مشتمل بر دو جهتست یکی تعقل دوم امکان و شک
نیست که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکبست از ماده جسمیه و نفس
فلکیه که صورت اوست و صورت اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف
و ادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه
نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا باشد و باعتبار این امور مختلف تواند
شد پس واسطه صدور معلولات متعدده تواند شد و چون لوازم معلول اول لذاته اند
محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد
حقیقی

حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالطبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول
بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس صادر شود از عقل
ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع
فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک
سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن
و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر و صادر شود از عقل عاشر
بنوعی از معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات که قابلست مر استعدادات
مختلفه متجدده او بحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات و ارتباط مرکبات
و نباید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علت را
لازم نباید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه
کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام
متحقق شود معلولات کثیره صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک غیر
متناهی باشد و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقه نیستند تا لازم آید
که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست که قول بوحدت صادر
اول و وجوب ترتب رصد و کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شرع
مطهر نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه
و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال
این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنابر توهم منافاتست و قول باراده

جزافیه

جزافیه وتجویز ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز
قول بوسایط منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد بمؤثر حقیقی ندارد چه علت
متوسطه مفید وجود و مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود
از علت بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبهٔ محققین و حکمای متالهین با قول بوجود
وسایط مصرّحند باینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و ایضا در احادیث ائمهٔ طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اوّل ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور
تواند بود و در بعضی روایات از سرور کائنات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در
بعضی وارد شده که اوّل مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند
چه تواند بود که همه اشاره بعقل اوّل باشد چه مراد از عقل اوّل و روح یکی تواند
بود ما بقا بیان کردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبهٔ وجود خاتم النبیین صلعم
متصل است در سلسلهٔ عود بمرتبهٔ وجود عقل اوّل در سلسلهٔ بدو پس
دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اوّل باشد و نیز چون عقل واسطه
فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسب باشد
تعبیر از وی بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحهٔ نفس الامر کتاب مبین تواند بود
و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقشند بواسطهٔ
قلم عقل در این کتاب هرگاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه
استبعاد چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت الهی را قلمی جز
عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین والقلم وما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه
مجرده تاویل کرده اند و قرینهٔ صیغهٔ جمع ذوی العقول مؤید این تاویل است و اینها
محر

فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل برینکه مراد از قلم درینجا عقل است و عقل
اصل و اول جمیع مخلوقات است اینست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول
ما خَلَقَ اللهُ العَقل و در بعضی دیگر اول ما خَلَقَ اللهُ القَلَم و در بعضی دیگر
آمده که اول ما خَلَقَ اللهُ جوهرة است که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی باو
بنظر هیبت پس از هیبت خدای تع گداخته و گرم گردید و ازو کفی بهم رسید
و دخانی بر خاست پس آفرید از دخانش سموات را و از کفش زمین را پس مجموع
این اخبار دال است بر اینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقات اند شیء واحد
باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده
و مجزوم به حکما نیست باین معنی که قائل بامتناع زیاده براین باشند بلکه قول
بعشره بنا برانست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان
شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش ازین باشد باین معنی که ما بین عقلی
که مبدا فلک اول است و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در
اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر
عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دال است
براینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول و لهذا لا سبیل الی ذلک بلکه
حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه ما اول
جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب
بعضی از قدما است پس مصدرش عقل نتواند بود بنا براینکه در عقل اول کثرت
جهات بمرتبه نمیرسد که امتیاز جمیع ثوابت باز توان کرد بلکه بنا برین مذهب

فلک اوّل عقلی خواهد بود بعد از عقل اوّل انتهی کلام المحقق واین سخن دلالت
کند بر اینکه عقل دوّم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله در مرتبهٔ دوم
وفا بکثرت ثوابت کرد واین معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده که
هرگاه در مرتبه دوّم دو معلول باشد و تجویز کنیم از سافل بوساطت عالی
معلولی صادر شود در مرتبه سوّم دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز
کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند
آ صادر شود معلولی مانند ب واین اوّل مراتب معلولات باشد پس تواند بود که
از آ صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج واز ب تنها صادر شود معلولی
مانند د پس در مرتبه دوّم دو معلول باشند باهم واگر تجویز کنیم که از ب بوساطت
آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه دوّم سه معلول باشند باهم پس اگر در مرتبه
دوّم همان دو معلول اعتبار کنیم و بس که ا ج و د باشد تواند بود که از آ صادر
شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی بکر و بتوسط ج
و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ج ب رابعی و بتوسط ب و د خامسی و بتوسط
ب و ج و د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج و د
تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری و از ج و د باهم ثانی عشری
واین مجموع در مرتبه سوّم باشد و اگر تجویز کنیم صدور از سافل را بتوسط عالی
واعتبار کنیم ترتیب را متوسطاتی که در فوق واحد شد هر آینه حاصل در مرتبه
سوّم اضعاف مضاعف آن خواهد شد واین وقتیست که در هر کدام از معلولات
از معلولات سه گونه اعنی که در مرتبه اول آ ج و د که در مرتبه دوّم واقع اند کثر

اند کثرت جهات که در عقل اوّل اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم و اگر اعتبار کنیم
و ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سوم که
مرتبه فلک ثوابت است هر آینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع شد تشنیع
شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوم کثرتی که وفا بعدد کثرت ثوابت کند
متحقق نیست

فصل پنجم از باب سوم از مقاله دوم در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات اند

شیخ ابو علی بن سینا نقل کرده در شفا از جماعتی
منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است و واجب از استداره و اختلاف
اوضاع او نسبت بجسمی ساکن در جوف فلک که لا محاله محاکه با جسم مذکور واقع
شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار گرداند و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک
و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود باند و مائل ببرد و کثافت شود تا آنکه مستحیل گردد
بارض و آنچه ازین جسم ما بین نار و ارض واقع شود آنچه در یلی نار است حار باشد لیکن
حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض
و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند پس ما یلی نار حار رطب بود و آن
هوا باشد و ما یلی ارض بارد رطب و آن آب باشد و سبب کون عناصر همین باشد
بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور
اوّلا بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صورت نوعیه
کند و این محال است چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله
جنس است و صورت نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست

که چنانکه

که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل عاشر است و معاونت افلاک صور عناصر
نیز فایض شود بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک باین معنی که چهار فلک از جمله
افلاک و یا چهار جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوص بموجب فیضان
صور اربعه عناصر باشد و جمعی که جماعت مذکوره بجهت حدوث عناصر گفته اند سلب
تخصیص عناصر باشد با حیانو امکنه مخصوص چه بودن حار در حیزی که یلی حرکت
باشد که لا محاله مستحفظ او تواند بود انسبست و بودن بارد در حیز سکون که
مستحفظ او ستا اولی و در کتاب مبدا و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین
و فاسدات واجبست که مبادی قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدا آن نباشد
و اسطقسات بعد ماده مشترکند و در صور مختلف پس واجبست که اشتراک ماده تابع
امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلاف
مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوانی محرکه افلاک
را چه هر فلکی را حرکتیست مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و بطوء و آن خصوص
مستند است بخصوص محرک و چون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس
قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد چون ماده بالزمان مقدم است بر صورتی
که بالفعل مقوم او ست بنا بر حدوث صور عناصر پس صورت تنها نیز مقوم ماده نتواند بود
پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعت صور مختلفه
و اما سبب امتزاجات پس در کون است یکی اختلاف نسبت عناصر بسما و باید مانند محاذات
شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضع و بتوسط اضائت مقتضی سخونت
بتوسط سخونت مقتضی تحلل یا اصعاد جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی ممزوج

وممزوج شدن با غیر خود و سبب دوم قوی و هیئات طبیعیه که فایض اند از سموات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک انها شود مر ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب کردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج کردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور کائنات متخالفه از واهب الصور فایض شود **فصل ششم از باب سوم**

از مقاله دوم در بیان انکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان انها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور شان بر ترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود والا تشکیک در ذاتی لازم اید بسبب انکه هیئت در همه افراد چون یکی است علیت در و مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف انکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر انکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و هم چنین صدور نفس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر انکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت از او تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم اید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر انجهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب انکه

کثرت و تعدد در نوع واحد محال نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که
در معلول اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از این عقول که بعد از
عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه اینها اگر چه مادام متحقق
شده بنا بر مصدریت هر یک ازینها مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده فلک قابل
کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده
کائنات است پس نوع نفس ناطقه ازو بجهت واحده که صادر شود متکثر الافراد تواند شد
بحسب مواد مختلفة الاستعدادات که اگر چه مخالفه موجب آن باشد پس ثابت شد که
علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است
از ماده مستعده باستعداد خاص که بدن عبارت ازوست و پوشیده نماند که دلیل
مذکور دلالت کند که مبداء فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ ماده کائنات
نیز باشد تا متمم بیان شود او را افاضه نوع متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی علیحده
وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد
اما آنیا با قطع نظر از دلیل علیحده باثر دلیل تواند ثابت کرد که هر فلکی را مبدأ عقلی باشد
و عقل مذکور عاشر اینها باشد بایه نظر دقیق تقاضا کند که تواند کرد چنانکه شیخ
در کتاب مبدا و معاد کرده بیانش آنست که هرگاه عقل مذکور مبدأ ماده کائنات باشد
باید که مرتبه وجود شر که بان علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد
تا میسر شود او را افاضه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کائنات که سبب تکثر اشخاص
نفس ناطقه است با غایت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب امتزاج دانسته
شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است پس معلول اول نتواند بود بنا

برانکه افلاك دیگر پیش از او موجود باشند و معلول فلك نیز نتواند بود بنابر انکه
اشرف است از فلك پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلك دیگر باشد
و نقل کلام در ان عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلك اول
باشد و با فلك اول معلول عقلی باشند که معلول اول و اول عقول نتواند بود پس ثابت
شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدا نفس ناطقه عقل
عاشر است ثابت شد که مبدا جمیع انواع کائنات متکثرة الافراد نیز عقل عاشر است بجهات
متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات ماده
قابله پس اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع
کائنات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات بسایر جهات پس
ذو عنایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که باصطلاح اشراقیین
رب النوع عبارت از وست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعی است بجهتی از
جهات که حاصل است مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه عرضیه که مقتضی
براو و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره که ارباب انواع باشند
نشود

فصل هفتم از باب سوم از مقاله دوم در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم

سابقا دانسته شد که سبب حاجت
ممکن بعلت امکان است چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمین است نه حدوث
چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم
و سبب احتیاج باین علت حق انست که طبیعت امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه
قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث در این مقام انست که وجودش مسبوق

باشد

ربط حمایت

باشد بزمانی که عدم سابق متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد
از قدیم آنکه نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث
و قدم غیر حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی
حادث باین معنی است لا محاله و جمیع ممکنات حادثند باین معنی نه باین معنی و باین معنی منقسم
شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع
ممکنات را خواه حادث خواه قدیم متساوی‌اند در حاجت بعلت مفیده مرجح وجود و حادث
با حاجت بعلت مفیده مرجح حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد
در اینکه علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزو از زمان دون
جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر
علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم و شک
نیست که اینجا حاجت قدیم ممکن قدیم را لا محاله نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان
وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاریست
که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنابر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست
و علت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنابر آنکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است
و دیگر شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجب است حدوثش در وقت
حدوث معلول چه اگر پیش از موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه
مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد باقی نمانده مگر امری
که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث باشد و معلول
موجود نباشد لا محاله تخلف لازم آید پس واجب است اختصاص وجود علت محدثه

بوقت

ربط حادث بقدیم

بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقتی معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش ثابت و حادث باشد بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه حادث نباشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک تواند بود که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک کافی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را ماده یا موضوع باشد که استعداد وی مر حدوث حوادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویه تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث از مبدء یا موضوع از مفید وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصیص وجود حادث است بوقت حدوث حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث مسبوق است بوجود ماده یا موضوع نیز و این است معنی قول حکما که هر حادث مسبوق است بماده و مده چه مراد از مده زمان است که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع **فصل هشتم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود** ... اشیا ... بخواست از انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما

بعد از

بعد از آنکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما (متفقند در آنکه)
و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات است
نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در آنکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی
یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف
شده اند که آیا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه
برای خود بلکه بجهت ایصال النفع بغیر کند یا نه حکما بر آنند که با وجود اشتمال افعال
الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال النفع بغیر منزه هست از قصد بسوی آنچه در قصد
قصد نتواند بود مگر نظر با بری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل باز کاسب اولویتی
و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ علت حقیقیه از معلول
خود کسب اولویتی نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال معلولها آنست
از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعلی بالاراده
صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده
تا مستعد شود مر فیضان وجود معلولها را از علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب
که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة و الحیوة و مانند نجار که
مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده
باراده حیوانی فاعل حقیقی معقولات خود نباشد بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه
تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد از این فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی و آن
در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد
نه فاعل بالقصد و هم چنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه

و جمهور

و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال
الهی کنند تا استکمال واجب بغیر و احتیاج لازم نیاید و واجب نیز نه دانند اشتمال افعال الهی را
بر جهات حسن و مصالح بنابر آنکه قائل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم
آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض
کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دانند و منع کنند که نفع بجهت
ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان
بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و نزاع در اینکه
مصالح و حکمی که عین اغراضی است که معتزله بان قایلند مقصود است یا مرضی لفظی محض باشد
چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نمی دهند بانچه حکما مخصوص بان دارند
و حکما بنابر اصطلاح خود تخصیص کنند قصد الهی را برضا و ثابت است تحقیق مذهب حکما بمعنی از معتزله
دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باینکه اراده مطلقا موجب فعل است و فعل تا واجب نشود
موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود
دانند نباشد و نزاع معنوی محقق نشود

فصل نهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات واقعه باتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل

حکما گفته اند که چون ثابت شد افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود
و علل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتوانند کرد و ایصال
نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعه باتم وجوه احکام و
اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع موجودات

در عنایت الهی

بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر که مترتب اند از آثار وجودات
بر آن موجودات و اشتمال موجودات بر این آثار غریبه و تدبیرات عجیبه بمجرد اتفاق و بالعرض
نتواند بود پس واجب است که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد
آنکه واجب الوجود خیر محض است بنا بر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است
ولهذا گفته اند که الخیر هو ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر است که هر چیز مشتاق
و خواهان تمامیت وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیه وجود باشد و در مقابل
شر نیست مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات
یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام کامل بالفعل
است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان و بالقوه و عدمی بوجهی از
وجوه در او متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب
خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب آنکه
جهت صدور شر که عدم است در او متحقق نیست تا باعتبار جهت شر از او صادر تواند شد بلکه هر موجود
تا خود منسوب بشر بجهت عدم نباشد شر از او ممکن نباشد و ظاهر است که مسبب نظام کل
اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود اگر چه بعضی از موجودات
سبب و واسطه وجود بعضی دیگر باشند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود
پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع
مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان نظامی
اتم از این نظام واقع باطل است بنا بر آنکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد و چون
ناتمام باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد صدور شر از واجب الوجود ممتنع باشد

پس

پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنا بر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست که هر خیری و وجودی و کمال وجودی از او مترشح و فایض گردد و هم چنین اشتمال نظام کل نیز بر مصالح و منافع مذکوره بنا بر خیریت او ست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود و باینکه ذات او خیر محض و مبداء فیضان خیر مشتمل بر وجوه نظام خیر است پس لا محاله اراده ذاتی و متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصد نمی تواند بود بنا بر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و این است معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که معلول بسافل تواند شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه نیست در آن و این کلام شیخ مؤید تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدا فیضان نظام خیر باشد **فصل دوم از باب سیم از مقاله دوم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل نظام کل است** شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم تو تعلق بنظام خیری گیرد که هیچ گونه نقصی در او نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست در خارج بر نظام وجودی که در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل را از او هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعل است بر نحوی از انحاء فاعلیت که در خور است مر او را و اگر منفعل است بر نحوی از نوعی

ذکر بعضی از حکم الهی

از افعال که سزاوار است مراورا او اگر مکانی است در مکانی که لایق باو ست و اگر
زمانی است در زمانی که مصلحت او ست و اگر قابل الضداد است مقسوم است در میان ضدین
علی السویه پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان او متلبس است بدیگری بالقوه
وانچه بالقوه است مستحق انست که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام اماده است اسباب
و شرایط در خور آن در هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاهری هر اینه
دراو قوتیست که بر گرداند او را بکمال او و بعد از زوال قاسر و اسطقسات را قبول
داشتن امهیای حصول مزاج نباشند بسبب حصول مزاج اماده صور مرکبات شوند و ممکن
شود بقای کاینات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بود بقای بالشخص سبب مستبقی باو عطا
کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخص بلکه لایق او بقای نوعی بود و بتعاقب افراد
سبب بقای نوعی ساخته و وفا کرده بقسط و نصیب وجود هر موجودی و ترتیب داده اسطقسات
را بمراتب لایق بهر کدام پس مکان عنصر نار را انجا و در فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی
و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر اینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی
و لا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کائنات
گردیدی و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای آن زمانی
معتدبه ممکن شود و انحلال سریع نباشد تا بکمال خود تواند رسید واجب است که
مکان مرکب جزو غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان
ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد و انحلال امزجه
مرکبات نشود و چون در اینجا نیز مکان کثیری از مرکبات است و در صور عنصره نیز مشارکت
با ارض واجب شد که مکان آب در پهلوی ارض و چون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضر

ضروری بود واجب شد که مکانش در بالای ارض و ماء واقع شود و مجاور بعضی از آن
که مکان مرکبات است که بقای ایشان در آب ممکن نیست باشد و بهمین سبب واجب شد
که بعضی از ارض منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکت با آب در کیفیتی و با نار
در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهة
حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضروری بود و اکثر تاثیرش بوساطت شعاع است یا
تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایل اند شفاف باشند
تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرة
تا اشعه بر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سما و همه را مانند کواکب مضی نکردانید تا
فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائت مخصوص شد
بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از او و کواکب را ساکن نکردانید
تا موجب فساد بعضی مواضع بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک
کردانید تا اثر ایشان از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب اصلاح جمیع مواضع تواند
کشت و حرکت طلوع و غروب را سریع کردانید که اگر بطی بودی مودی بفساد شدی
قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طلوعی بودی
هر اینه ملازم دایره واحده بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی از دایره بودی
مفرط کشتی و بنواحی دیکر نرسیدی و موجب فساد جمیع کردیدی بلکه مر کواکب را حرکت
خاصه عرضیه بطیئه داد تا میل بنواحی عالم توانند کرد و اثر تابش عام تواند
شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه [illegible] متحقق نشدی پس
حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پیدا آمد پس

ذکر بعضی از حکم الهی

شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه که معظم معموره است
و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان مائل بشمال
شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده و استعمال رطوبات در تغذیه حیوان و
نبات کنند تا صرف شدن رطوبات منحصر گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان
شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین گردد و چون
تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است پس قمر در حالت
بدر مخالف شمس گردانیده شد پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود
تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی
بودن کند بر سمت راس معموره است لهذا اوجش را شمالی کرده اند تا میل و قرب مسافت
هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی شدن از سمت
راس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شده تا بعد مسافت
و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در
شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه
حضیض و امر رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره
چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد آنها
متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل
واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع والمقادیر
والکبر والصغر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة
قاصرة عن ادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک و منافعه امور الیسیرة دایر

و این کلام در کلیات اجرام بسیطه بود و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضاء و قوای
حیوان و نبات مؤلفات ساخته و مجلدات پرداخته و با این همه یکی از هزار و اندکی
از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد

فصل یازدهم در [illegible] انتهائها [illegible] و در بیان قضا و قدر

سابقا اشاره شد بآنکه
با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود
مگر واجب الوجود دلیل بر این مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد
چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر نگردد و ظاهر است که وجوب ثبوت
احد النقیضین موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است
پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود
سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگر چه با وجود علت عدم معلول
ممتنع است لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست مگر
وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتمل است که سبب امتناعش وجود علت
نتواند بود و آن عدم معلول است با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو
با هم معدوم باشند و علت چون ممکن است سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه
علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع
جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هر چه سبب امتناع عدم
معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی
نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و
هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلولات نباشند بلکه واسطه باشند در

دریذ

در قضا و قدر

رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات است و وجودات باسرها فایض از وجود اوست پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجودات است ولامحاله عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات وست و این علم است که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلی که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی با مرتسم در ذات واجب الوجود بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان وجود جمیع موجودات است که بعد از اوست پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجوداتی که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اول است که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل و بنابرین تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق ثانی است اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری باشند مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح مشکک هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما لفظا القضا والقدر فنعنی بالقضا معلوله الاول لان القضا هو الحکم الواحد انز

در قضا و قدر

الذی یترتب علیه سایر التفاصیل فی المعلول الاول بکتب و اما القدر فهو سایر المعلولات
الصادرة عنه طولاً و عرضاً لانها بالنسبة الی المعلول الاول تجری مجری تفصیل
الجملة و هو القدر و قال المحقق فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم
العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها فی موادها
الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز و جل
وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و چون این جمله دانسته شد
که جمیع موجودات بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد کلیه و جزئیه واقعند بقضا
و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل تعلیق بر اراده ایشان و مراد از قضا و قدر
در افعال عباد راست انچه امیر المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون
آن حدیث این است که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در ان سفر همراه بود از حضرت
سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت
فرمود نعم یا شیخ بهیچ بلندی بر نرفتید و بهیچ پستی فرو نیامدید مگر بقضا و قدر
خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد
حضرت فرمود بتحقیق که عظیم کردانیده شده است اجر شما در مسیر و منقلب شما باز از
خود رفتید و اطاعت امام خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون
مجبور نبودیم و حال انکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود مگر قضای حتم و قدر
لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر اینه باطل شدی وعد و وعید و ثواب
و عقاب و امر و نهی از خدای تعالی این اعتقاد اخوان عبده اوثان و جنود الشیطان است
بلکه امر خدای تعالی تخییر است و نهی خدای تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست و نه مکره

مطیع

کیفیت دخول شر در قضا و قدر

مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی ننموده و خلق سماوات و ارض بباطل نکرده ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ پس شیخ تبعا مسرور شد و گفت اَنْتَ الْاِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ يَوْمَ النُّشُورِ مِنَ الرَّحْمٰنِ رِضْوَانًا اَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا جَزَاكَ رَبُّكَ عَنَّا فِيهِ اِحْسَانًا یعنی توئی آن امامی که از طاعت آن امید از خداوند داریم رضوان ز تو مشکل دین ما گشت واضح جزای تو احسان دهد رب احسان و در روایتی یکرا آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعده و وعید قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله فصل دوازدهم

از باب سوم از مقاله دوم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی

چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور است که واقعست در عالم پس لابد است از بیان آنکه صدور شر از خیر محض چگونه ممکن تواند بود و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجود مانند موت و فقر یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجود از ین جهت که مؤدیست بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم وجودی و کمالی را و یا باعتبار ممانعت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع

شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل
و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از این جهت که امریست
صادر از قوه غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین و شر نیست مگر از این
جهت که امریست مودی بعدم صلاح حال المظلوم و یا فساد در نسل و یا اخلال در سیاسات
مدنیه و هم چنین بخل از این جهت که حفظ مال المحتاج الیه است خیر محض است و از این جهت که
منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه
بفساد یا عدم یکی شر و از این جمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و بالحقیقة و این
نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ وجودی شر مطلق
نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و با نوجهی که شر است مجعول بالذات
نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشد یکی
آنکه اصلا خیریت در او نباشد دوم آنکه اصلا شریت در او نباشد سوم خیر و شر هر دو
در او مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد
بر خیر و قسم سوم و پنجم واقع نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جزئیات
خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل
بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائنات است
و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد
چه در انواع افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت
در افراد نادر است در اوقات مانند طوفانات و عفونات اهویه و بائیه که موجب
هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات
در بعضی افراد بعضی انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار
قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت حقیر
پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هر گاه وجود

اختلاف مذاهب در افعال عباد

عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم کائنات از لوازم
وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات
مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور واضعافیه
بغایت قلیل لامحاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول
شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام
کل اعتبار کردیم پس لازم نیاید اکثریت شر نظر بنفوس هالکین بحسب شقاوت اخروی
از خیریت نظر بنفوس ناجین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزویست از شرور
قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سوم از مقاله**
دوم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است
اول جبر و آن مذهب اشعریست و فعل بنده را مخلوق خداوند دانند بی وساطت
مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب ایشانست در ایجاد جمیع موجودات چه
مباشر ایجاد همه موجودات خدا را دانند و قائل بهیچ واسطه نباشند حتی احراق
نار و تبرید ما را فعل بیواسطه خدا دانند و نار و ما و امثال اینها را اسباب عادیه خوانند
و گویند عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را
مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت
اراده و عدم مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی یعنی مقارنت اراده را کسب نامند
کنند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب بمرتبه ایست
که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد که ذکر کرده بدیهه حاکمست
بترتب فعل ما وجوداً و عدماً بر اراده ما وجوداً و عدماً و مراد از علیت نیست مگر همین

پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند
اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند
پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دوم تفویض است و آن
مذهب اکثر معتزله است که میگویند فعل ما مفوض بما است بی مدخلیتی از غیر و این
مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد
و پیش ازین ثابت شد که ممکن تا بحد وجوب نرسد موجود نمی تواند شد پس وجوب فعل
باراده ما باشد و اراده چون حادث است حدوثش موقوف باشد بر علتی که حادث
باشد همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد
و بطلان این مذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب سیوم
مذهب محققین علماء امامیه و جمهور حکما است که گویند فعل بنده مخلوق
بنده است بیواسطه و مخلوق خدا است بواسطه مانند سایر موجودات نظر بتاثیر
اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین را در احادیث
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین باین
معنی تفسیر کرده و دلیل برین مذهب بطلان دو مذهب اول است چه احتمالات
منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه
فرموده که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم علی
المعاصی فتظلموه ولکن قولوا الخیر بتوفیق الله والشر بخذلان الله وکل سابق فی
علم الله یعنی مگوئید که خدای تعالی بندگان را بخود شان گذاشته و فعل ایشان را
تفویض بایشان کرده که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز کرده اید

خواهد بود

خواهید بود در مملکت خود و نیز مگویید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی
که اگر چنین گویید هر اینه خدای تعالی را ظالم کرداینده خواهید بود بلکه بگویید که
فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم
خدا بود بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست
که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شد و داعی شد حق بندگان را بر اراده
فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمی‌شد داعی بهم نمی‌رسید اگر چه ممکن
بود بهم رسیدنش و با وجود آن ممکن است بهم نرسیدنش لهذا جبر لازم نیاید لیکن
با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدند به فعل خیر و این است معنی توفیق چه توفیق مهیا
کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهیا باشد و در مردی که
امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیکی و ترک بدی با آنکه توانند بود و این از سوء اختیار
ایشان باشد خدای تعالی ایشان را جبر نکند بر اراده نیکی بلکه ایشان را ببدی ایشان
واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترک
میان نیکان و بدان و لیکن بدان پذیرای آن نباشند که موجب خذلان ایشان شود و نیکان
قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و بباید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد
مذهب جبر بر مذهب نیز کرده اند و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو
مفسده است یکی مخالفت بدیهیه در استناد افعال ما باراده ما و ظاهر است که
ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد دوم بطلان وعد و وعید و ثواب
و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لکن مندفع است اما تقریر صورت
ورودش آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب میان آنکه فاعل فعل ووه

و وعید خود فاعل بی واسطه فعل نیز باشد و میان آنکه فاعل بواسطه فعل باشد
و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب نشود واما نفی بردنع آنکه
در صورت فاعلیت بی واسطه وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود
و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود
فعل باشند و چون وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار
از فعل قبیحست واجب باشد از حکیم تعالی شانه بتصدیق وعد و وعید نیز که موجب
ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند
با وجوب اختیار اختیار نه زانچه اثر گوئیم با اثر اختیار همین بس که فعل باز اختیار شود
اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبدا شر اختیار باشد اگر گویند چون فعل
واجب شود ایجاب لازم اید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل استنه باختیار
ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح
واجبست از غیر بنده بنده را گوئیم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده چه
مراد از گناه فعل قبیحست که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس
وجود شر را در اتصاف فعل بقبح چه تاثیر گوئیم وجوب اختیار با سباب خارجیه تنها
حاصل نشود بلکه با نضمام نفس فاعل اختیار و فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء
اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد
و وجود نفس فاعل هر اینه مستند است بغیر پس عقوبت بران قبیح باشد گوئیم عقوبت
نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر شرط قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد
و ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم

وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب بر بعضی از مردم
سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس بشر است
که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوس‌اند شود و بالاخره منتهی شود
بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است بجهت نظام خیر و شریتی که از این اختلاف
لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله
شر دانسته شد **فصل چهاردهم از باب سوم از مقاله**
دوم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور
خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور و مزار
و مراقد صالحین بدانستی که هر امری که حادث شود لابد است مر او را از سببی
حادث و اسباب حادثه در این عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو گونه
تمام شود قوه فاعله طبیعیه یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و
سبب سماوی که مبدا حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی مشا   رکت
امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع و قوای جسمانیه فلکیه بحسب التشکلات اجسام
الواقعه منها مع القوی الارضیه دوم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری نا مشارکت
و نسبتی از امور ارضیه بیان آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصل است
مر ایشان را اطلاع بر جمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضره و خواه آتیه از ازل
ادراک اسباب و علل که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه عالم اند بوجوه خیر و صلاح و
مصلحت در این موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر
ایشان را بر ضمایر ارباب دعوات و حاجات و ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب   ایشان

ایشان کنند و چون از سلسلهٔ مبادی و علل تصورات علل مبداء وجود معلولات
در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و
اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه مقصود
ایشان که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا
کرده و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد
دعا کرده شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقه
مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب وسائط باشند و بس
و از آنچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت لازم
نیاید چه این اسباب بمنزلهٔ صنع دعای داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات باشند بنا
بر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم
چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد تصور سبب دعا
و تضرع داعی گردید لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و
همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه از معجزات
انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجبست خوف مکافات بر شر
و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر و امیر المؤمنین صلوات
الله علیه میفرموده لا تبدین عن واضحة (بواضحة غ ل) وقد عملت الاعمال الفاضحة و لا تأمن البیات
قد عملت السیئات یعنی خندهٔ دندان نما مکن و حال آنکه کارهای رسوا کرده باشی و
از شبیخون بلا ایمن مباش و حال آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر
اینها معتقد اند جمهور مر آن را و مقر و قائلند بآن یعنی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق

سرّ انتفاع از زیارات مشاهد و مراقد

عادات لا محاله خوارق است و هیچگونه استبعادی در ان نیست و هیچ کس از فلاسفه منکر
و دافع آن نیست و نماید نعم هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله
واسبابه و گفته که ما درین باب کتابی موسوم بر داشتم ساخته ایم و بیان اسباب و علل
آن پرداخته فتأمل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما یحکی من العقوبات الالهیة النازلة
علی مدن فاسده و اشخاص ظالمه و انظر الی الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوه
بمرتبه باشد که تاثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند
کرد و بالجمله امور حادثه از سببی چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده تاثیریه
انها بوجود سببیات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر
مقرون بدعوت باشد یا اصالة چنانکه در انبیا و یا نیابة چنانکه در اوصیا انبیا معجزه خوانند
و الا کرامات نامند چنانکه از صلحاء مؤمنین و گاه باشد که قوت نفس در اشرار بمرتبه رسد
که از تصور شر امور غریبه حادث شود و انرا اهانت خوانند و اگر مقرون بدعوت باطلی باشد
فرق ان از معجزه به بطلان ما یدعو الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات انبیاء
نکنند بدانکه با آنکه واجب الوجود عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق
آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت
تحریک و تصرف مذکوره لایق بجناب مقدس کبریا نه لهذا محققین احداث مذکوره را بی وسائط
نسبت بجلال کبریائی نداده و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند
و این معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند
و اما سر انتفاع از زیارت قبور و اتیان مشاهد انست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است
یکی از جهت صورت شخصیه بدن معین مخصوص و بموت لا محاله این علاقه منقطع شود و دیگر

از

ازجهت مادت محفوظ از التشخص فی ضمن ایتی کانت بدنیه او ترابیه او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کمالی و طهارتی و علمی و عملی کسب کرده بود هر اینه مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات ربانیه کردد و نفس زائر نیز هرگاه بتوجه تمام بر قبر او حاضر شود و این حضور مرقد او حضور و صحبت او دانند لا محاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زائر افتد و بقدر استعداد لا محاله منتفع شود و از مسلمیت این معنی است که جمیع عقلاء در همه ازمنه اینعادت را مرعات میکرده اند و ایشان مشاهد و مزارات معموره اند و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجا می آورده و آثار عجیبه و منافع عظیمه میافته امام فخر رازی در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میکردید و امثال این حکایت نسبت بعقبورا کابر زهاد و علماء دین بسیار اتفاق افتاده و این دلیل است روشن بر تجرد نفس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف در این عالم تواند کرد چون نفس زائر بوسیله زیارت متصل از آن نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی یا دفع شری و اذیتی لا بد است که بقدر استعداد مدد وی کند و تأثیر عظیم ظاهر کرداند

فصل پانزدهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان حقیقت ملائکه و جن و شیاطین

مذهب متکلمین آنست که ملایک و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف بر آیند و لهذا گاهی مرئی میشوند و گاهی مرئی نشوند و چون ایشان مرئی

در بیان حقیقت ملک و جن

شوند بصور و اشکال مختلف متمثل می‌شوند چنانکه امام فخر رازی در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای الملائکة والجن والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلفه نیستند بلکه همه حقیقت واحده‌اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال یعنی آنانکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملائکه باشند و آنانکه صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده‌اند که ایشان را تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه هست بی‌آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق نفوس ناطقه انسانیه راست با بدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوه عاقله و باز داشتن از توجه بجناب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن بانباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیره و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از آنست و اگر شریره و باعث بر شرارت و شرور باشند شیاطین عبارت از آن و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا از انبیاست و قرآن مجید بآن ناطق و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد آن معقول نتواند بود اگرچه اثبات آن نیز بدلائل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و پوشیده نماند که مغایرت میان قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است نه قول بجن و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه و سند

مومیر محمد باقر داماد قدس سره الحکماء المتکلمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه
حکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما و لا جسمانیه بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس
البشریة متعلقة باجسام ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام شیخ
و مراده یعنی مراد شیخ از اینکه لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشارت است باینکه حقیقت جن غیر مراد و مدلول
انست که تعریف او را برانند و نیز در قبسات گفته که حق انست که حکماء المبین و علما اهل الکلام
که ملائکه طبقات مختلفه اند روحانی و جسمانی علوی و سفلی سماوی و ارضی و بالا ترین طبقات ملائکه
کروبیانند که طعامشان تسبیح و شرابشان تقدیس است و از جمله ایشانست روح القدس که جبرئیل است
و بعد از آن طبقه نفوس مجرده افلاک است و بعد از آن نفوس منطبعه افلاک است که بجای خیال است در انسان
و بعد از آن صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجرده ارباب انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک
و هر طبیعت عنصر نیز را ملکیست موکل بر او و فی القرآن الحکیم و ما یعلم جنود ربک الا هو و فی
الحدیث اطت السماء و حق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکعا یعنی ناله
کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در
او ساجد ملکی است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته که الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر مایت
هو واسطة بین الباری عز و جل و الاجسام الارضیه فمنه عقلی و منه نفسانی و منه جسمانی و پوشیده نماند
که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی
نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه و چون نفس منطبعه بمنزله قوتی است
پس نفس منطبعه نیز باعتبار آن ذو نطق عقلی است
از نفس مجرده که ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب
الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق است پس اعلای طبقات موجودات امکانی ملائکه
روحانیه است که حکما آنرا عقول خوانند و بعد از آن مرتبه ملائکه است که حکما آنرا نفوس مجرده

فلکیه گویند واین نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنان ند داین عالم چه حدث وحوادث
در عالم کائنات بواسطه تاثیر ایشان باشد وپوشیده نماند که مراد از ملائکه عمله تواند بود
که اعم باشد از نفوس مجرده ومنطبعه ومطلق ملائکه بر سه گونه باشند وموافق باشد
با انچه در رساله حدوث گفته بتوجیهی که کرده شد **مقاله سوم در فرمان خدا**
شناسی واز چهار اصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت
از انست ومعرفت فرستنده فرمان که رسول عبارت
از انست وحافظ فرمان که امام عبارت از انست و
جزای فرمان که معاد عبارت از انست پس این مقاله مشتمل باشد چهار
باب **باب اول در تکلیف** ودر ان چند فصل است **فصل اول در**
بیان حسن وقبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن وقبح مانند
عدل واحسان وظلم وعدوان وشك نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل آن مستحق
مدح وتحسین گردد وسزاوار جزای خیر شود وجزای خیر چون از خدای تعالی باشد از ثواب
گویند وهمچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست که مرتکب آن مستحق مذمت وملامت شود وسزاوار
وسزاوار جزای بد گردد وجزای بدی چون از حق سبحانه وتعالی صادر شود از اعقاب خوانند
ونیز شك نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب وعقاید در این زمان ودر ازمنه
سابقه که استعمال لفظ حسن وقبح در محاورات ومؤلفات خواه در علوم شرعیه وخواه
غیر ان نموده اند بغیر از معنی که گفته شد برای حسن وقبح اراده نکنند ونخواهند اگر
فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیك ولفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و
ازان چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی ونیکی چیست وبغیر از این

که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که به مرتبه
تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند و باید حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل
مسلمان زاده باشد در میان اهل اسلام و بالجمله با اهل شرایع و ملل پرورش یافته باشد
و خواه هرگز نام اسلام نیز بالخصوص نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل اصلا صحبت نداشته و
نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا
جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب ملل و خواه قائلین به نفی
شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه معتقدند در
حسن عدل و قبح ظلم به همین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده
که متصف به عقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن
نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی بودن حسن و قبح چنانکه
مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره بر آنند که شرعی است نه عقلی
باین معنی که اگر شرع وارد نمی شد عقل حکم نمیکرد به حسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر
هیچ چیز حسن یا قبیح نمی بود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم به مجرد گفته شارع ثابت میشود
و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی بود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح
و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب اظهر
از آنست که پوشیده تواند بود لهذا ابطال آن را مستغنی از بیان دانسته اعراض از آن
نمودن اولی می نماید نهایتش یکی از محققین این طایفه را سخنی است که اصحاب بگمان آنکه
رفع شناعت از ایشان میتوان کرد بآن محتاج زده اند چنانکه گفته حسن و قبح به سه معنی
اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و این دو از صفات باشند در افعال و در غیر

موافقت غرض و عدم آن وارد در افعال باین معنی شد و عقلی است لیکن محل نزاع نیست
سوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل
نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب
اخروی تواند شد و جواب آنست که معنی دوم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا و حسن
حسنست نه معنی حسن بلکه معنی حسن در او آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح
و جزا و معنی سوم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز و یکی از افراد همین معنی است چه
استحقاق و جزا اعم است از اینکه از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و بباید دانست که
مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع
افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است بر جهتین حسن و قبح که عقل را رسد
معرفت آن جهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه
چه عقل بعد از ورود شرع باینها داند که اگر در اینها جهات حسن نمیبود در اینصورت تکلیف باین از حکیم
قبیح می بود و بدانکه اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است
نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره بان خواهد شد انشاء الله العزیز

فصل دوم از باب اول از مقاله سوم در بیان تکلیف الهی

تکلیف که عبارت
از فرمان است و آنرا حکم نیز گویند خطابیست الهی متعلق بافعال العباد من حیث الاتصاف
بالحسن و القبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است
بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله
آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل و فعل قبیح باشد
چه طلب ترک حسن قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد آنرا واجب گویند و

اکر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اکر با عدم تجویز فعل باشد حرام کویند و اکر
با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی اکه متعلق تخییر باشد مباح و این نیز از قسم حسن است
چه مراد از حسن انست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح
و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح انست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش
مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن بر سه کونه است واجب و مندوب
و مباح و قبیح بر دو قسم است بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله در پنج قسم منحصر باشد
وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از اینجهت که اقسام حسن و قبح اند
حسن و قبح عقلی است متصف اند بعقلیت و از ین جهت که شرع بران وارد شده متصف شوند
بشرعیه پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و کاه باشد که شریعت را تخصیص دهند
باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات ان مانند وجوب صوم اخر رمضان و
حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات ان مانند
وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع ان و بنا بر این هر حکمی یا عقلی باشد و یا شرعی و
خطاب بر دو کونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا
باشد و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل باقسامهما پس حکم عقل بوجوب
فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام
الهی باشد مشتمل بر نهی از ان فعل چه عقل بمنزله پیغمبر است از داخل و پیغمبر بمنزله عقل است
از خارج **فصل سوم از باب اول از مقاله سوم در بیان معنی**
وجوب علی الله و وجوب عن الله بدانکه قائلین بحسن و قبح عقلی
بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و کویند فلان فعل واجب است بر خدا

تعم و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد کنند که خدای تعم فعلی واجب تواند بود و گویند اینان عقل خود را حکم ساز ندبر خدا یتعالی و اجرای حکم بر او نمایند و گویند که بر خدا تعم چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از او صادر نشود و یا مرجوحی تصور کنی از او صادر شود وی تعم مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدا یتعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال بآن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعم هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند پس لا محاله خدای تعم خود چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شأنش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود از خدای تعم صادر نتواند شد مثلا هر گاه خدا یتعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل آنرا پس لا محاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند اینست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعم و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدای تعم بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدای تعم منزه باشد از اخلال بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدا یتعالی نتوان کرد مجرد تهویل است بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و مدح یا مراد فیاء مساوی حمد و حمد در شان خدای تعم واقع و تصور احد المتقابلین بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر با و نیز هست پس اینچه معقول نیست جواز استحقاق ذم است نسبت بخدای تعم نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدا یتعالی بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل هر صفتی را که در خود کمال خود داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد

بانکمال بطریق اتم از انچه در خود یابد و یا در صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که نقصانش
بالضروره منزهست ذات و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده
و قانون معتبر باید داشت این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب عن الله بمعنی امتناع ترکست
چنانچه وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک
پس این دو معنی بحسب مفهوم متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای افرینش و
وجود نظام کل از حیث هو کل واجبست از واجب بنا بر تمامیت علت و واجب نیست براو چه
تخلف معلول از علت تامه متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی از
موجودات که نظام کل مقتضی ان باشد و ترکش منافی نظام کل باشد واجبست بکلا
المعنیین اما بمعنی دوم ظاهرست و اما بمعنی اول بنا بر انکه ترکش منافی غرضی است
که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله سوم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی

لطف باصطلاح قوم عبارت
از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را
و داند که زید اجابت و نکند مگر انکه در ضمن رقعه استدعاء قدوم او نماید یا یکی
از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در باره او بفعل اورد این
امور مذکوره را نظر بر انها از این حیثیت که مکلف باجابت است لطف خوانند و دلیل
بر وجوب لطف انست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت
زید دعوت او را و داند که بدون اغاثت لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد
شد و فعل لطف هم از اینه مقدور عمرو باشد و نکند لامحاله مناقض غرض خود

نباشد و نقض غرض خود از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح بنا بر آنست که مراد از اصلح هر چیزیست که با وجود اصلحیت نظر باین چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر آنکه از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه کرد انسته شد سابقا مبان وجوب وی و چون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ایجاد شی بر وجه نقص بر تقدیری که ایجاد بر اتم وجوه ممکن باشد با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیحست نزد عقلا و چون این مسئله را باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده رسالهٔ سرمایه ایمان است که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد

فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ سوم در بیان حسن تکلیف شرعی

دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی و حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از آنست بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن آنست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لامحاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب از ظلم و امثال آن و دور شود بلا شبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه

شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که
آنها عقل است و شهوت که به یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار
رب العالمین است و به دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و مخاذات و منافات
این دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و
اعوان شهوت و بصرای از تدبیر ممکن است که طایفه دوم از قوی از مخاذات با عانت
امداد قوه عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست
شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوه عقلی نکنند و او را از غرض اصلی خود
باز ندارند و با اهمال این تدبیر گردد طایفه اول با اعانت و خدمت طایفه دوم بحیثیتی که
عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد
و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه
اوست و غرض از قوه شهوت که موجب حفظ وجود تعلق نیست مگر اینکه او را در مدت
وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط
قوای شهویه است از میل با حد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض
قوه عقلیست و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر شود
بفوت غرض قوه عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال مقدور
هیچ عقلی نیست پس لا بد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل
بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست
بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لا محاله واجب باشد باب

دوم از مقاله سوم در اثبات نبوت و آن مشتمل بر چند فصل است

فصل اول از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بیان طریق اثبات نبوت فرموده

و شیخ المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق و کان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم و یباشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما فیه بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه و المعبرون عنه جل و عز و هم الانبیاء و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته و جواز عدالته بیان این حدیث شریف که افاده مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت از اثبات نبوت پیغمبران پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلائل عقلیه وجود صانعی حکیم که از مخلوقات تراکه منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل

مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و از سؤال اکر چه نا چار از خلقند لیکن برگزیده کان اند از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت و ترکیب بدن ندارند و پرورش و ادب یافته کان اند بحکمت نزد خدا یتعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق نیز فرمود ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و باینکه واجبست بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدا یتعالی باشد بر خلق و با او باشد علی که دلالت کند بر صدق مقالتش و صدق عدالتش و باید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بان نرسیده و اکثر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه اقرار مینمودند بمعجزه بودن این کلام قدسی را نظام که جان تشنه داند قیمه اب و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه در فصول اتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع انظار طرق مع اختلاف ماخذها و تباین مشاربها و اهلها و اربابها

فصل دویم از باب دویم از مقاله سیم در وجوب بعثت انبیا بطریق متکلمین

بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه ایشان منحصر است در سمع و تصدیق بنبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم اید الزام انبیا بنا بر انکه چون قائل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب نداننند نیز نظر در معجزه

نظر
واجب نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوتست ثابت نشود مگر از راه
در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و گوید تا نظر بر من واجب
نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو
پس نبی را طریقی نباشد با ثبات نبوت خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب
عقلی دانند بنا بر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا و اهمال
نظر در معجزه موجب خوفست لا محاله بنا بر آنکه قول مدعی محتمل الصدق است
و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع
از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت
شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف بر احتمال الصدقست
چنانکه اشاره شد بان و احتمال الصدق کامی محقق شود که اصل نبوت امری باشد
ممکن الوقوع با مکان عام پس لا بد است دلیل از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت
انبیا و دلیل بر این آنست که نبوت مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت
عقل در احکامی که مستقل است باندراک آن و دلالت بر احکامی که مستقل نیست
با دراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت
جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بضار و نافع از ادویه
و اغذیه که ناچار است ناس را از استعمال آن و راه نیست عقل را بمعرفت آن
بغیر از تجربه و تجربه مستدعی زمانی است که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه
و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال آنکه اصل تجربه بسا که مؤدی بهلاک
گردد و غیر آن من الفوائد التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین
شخص

شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است باشد و اهمال مؤدی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم اید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی از وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لازم است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو وجهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیگر بتبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید

فصل سوم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیاء

خلاصه از کلام حکما در این مقام است که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاش و مؤدی باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل و الملبس و سایر ما یحتاج الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا لذاک و یخبز ذاک لهذا و یخیط هذا لذاک و معاونت مذکوره موقوف است باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارت از اجتماع و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدل و عدل محتاج است بسنن و قوانین کلی که سیاست مدینه عبارت از آنست و سنت و قانون محتاج است بواضعی اذ لا یجوز ان یترک الناس و آرائهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما و لابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص

باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث
اتقیاد مردم گردد و نبی عبارت از انسانست و شیخ در شفا گفته والحاجة الی
هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات
الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء اخر من المنافع
التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها ینفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح
لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه
التی هی اسها **فصل چهارم از باب دویم از مقالهٔ سوم در**
ذکر طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان
سیر و سلوکست بسوی خدایتعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من
الخلق الی الله بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقصد کتاب اشاره
بآن شد و مشاهدهٔ ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینات و شؤن و اعتبارات
مرتبهٔ دویم سیر فی الله بمشاهدهٔ ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفاتی
و بطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی اخر التعینات الصفاتیه **مرتبهٔ سوم** سیر
مع الله بمشاهدهٔ هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین
امکانی و حیثیة اعتباریه الا و قد شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقیة متاصلة والمالهیة
الامکانیه اعتباریه محضه **مرتبهٔ چهارم** سیر من الله الی الخلق و این بازگشتن است
بعالم وجود امکان بعد از تحقق بحقیقت وجوب بجهة ادا و امر و نواهی الهیه و قوانین و
نامونیه بجهت هدایت تشنه کامان بادیهٔ امکانی بسر چشمهٔ حیات جاودانی و بیرون نمود
پراکندگی وادی کثرت اعتبار بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا

اشفاء العباد التی تنبیء

انما تنفع وجود الا

انبیا و رسل بغیر از بنی نیست و شك نیست که این اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی
و مراد از بنی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لا بد است از وجود
مسافری چنین تا سالار قافله سلوك از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و
پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره از حضرت ابی عبد الله علیه السلم بر طریقه حکما
و متکلمین بغایت ظاهر است اما اشتمال بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن
نیز ظاهر شود از تامل در قوله علیه السلم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمه چه لفظ عند
اشاره تواند بود بسفر دویم و سوم که فی الله و مع الله است و این هم موقوف است بر سفر اول
که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسل بمعنی
رسالت و نبوت مشعر است بسفر چهارم کما لا یخفی

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی او بسوی نبی بطریقه حکما

بدانکه حکما گفته اند
نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا و امت قابلیتش بتشریف نبوة
سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و یعلم جمیع المعلومات
او اکثرها من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه را
دو گونه قوتست قوه ادراك و قوه تحریك و ادراك بر دو گونه است ادراك عقلی و
ادراك حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتها ی سه گانه چه کمال قوه ادراك
عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود بکوشش بتعلیم و نظر در از منه بسطا و لذ حصال نابلد
مر او را باسرع حصول در اقصر از منه بقوه حدسیه بی تعلم و کمال قوه ادراك جزئی

کیفیت نزول جبرئیل بطریق حکما

سیما قوه متخیله انست که با انکه بغایت قوی میباشد در نهایت انقیاد واطاعت باشد
مر قوه عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش وارتسام نفس بصور معقولات واتصال
وی بعقل فعال که مفیض علوم وکمالات است باذن الله تعالی وجبرئیل عبارت از اوست قوه
متخیله منجذب شود بسوی قوه عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان
تجرد وکلیت مرتسم شود مثالی وشبحی از او در قوه متخیله بعنوان تمثل وجزئیت پس حکایت
کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان
که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن وبها واگر معانی مجرده واحکام
کلیه باشد بصور الفاظ مقروه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت وفصاحت
وچون تطبع وارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوه وظهور بود اداکند آن صور را
بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرکه بحس بصر وصور الفاظ مدرکه بحس سمع
گردد وچنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال
فصاحت القا میکند وچون افاضه عقل فعال علوم واحکام را باذن خدا است پس
شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا والفاظ مسموعه کلامی باشد از خدا واخبار مجرد
در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود بعد از ان متخیل شود وبعد از ان
معقول گردد ودر مجردات ذات مجرد اول معقول شود بعد متخیل شود بعد از ان محسوس
چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه
قائم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد.
بلکه قائم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول
بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود وبعد از ان بخیال او وبعد از ان بحس مشترک

بحس در آید و همچنین کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد ازان بخیال در آید و بعد ازان بزبان
معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه در نبی و کمال اعنی کمال قوه تعقل
و کمال قوه تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطه
بشری و دیگر دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام و یعبر
عنه در حدیث مذکور از ابی عبدالله ع اشاره تواند بود بطریق تجسم در کیفیت تلقی
وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم
و احکام فایضه من عند الله را و الفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما
کمال قوه تحریک آنست که نفس ناطقه در قوه فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هر چه
تصور کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال
در خارج موجود شود و این مرتبه کامی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده
کائنات چون نسبت ما باشد بماده بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور
تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی
نهایت ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعقل اراده
تاثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر اینه ماده کائنات
بحیثیتی که هر صورتی که خواهد را او بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد چون
این مرتبه در کمال قوه تحریک است حاصل شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلثه مذکوره
متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوة متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و
تفاوت انبیا در مراتب نبوة بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف
و کمال و نقص **فصل ششم از باب دوم از معالم سوم در بیان**

آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبهٔ نبوت است بدانکه

هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل بر این آنست که استکمال انسان
چنانکه دانسته شد بحسب دو قوه است نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوای متعدد
و رئیس قوای نظریه قوه عقلی است و سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای
عملیه قوه فاعلی است و سایر قوای عملیه همه خادم او و کمال قوه عقلی در دو چیز است
یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلم بشری و دیگر تسخیر سایر
قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوه فاعلی نیز در دو چیز است
یکی قوه تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج بالات و اسباب طبیعیه نباشد و دوم انقیاد و اطاعت
سایر قوای عملیه مر او را پس کمال قوه نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بدو
خاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوه عملیه با حد جزئیه که قوه تاثیر باشد
منوط است بخاصیت ثالثه از خواص ثلثه و از قوه تاثیر حاصل شود مر او را و کمال او
بحسب جزو دوم نیز که انقیاد سایر قوا است حاصل شد و قوه تاثیر موجب قهر سایر قوی است
باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه و العملیه منوط بخواص ثلثه
مذکوره باشد که مرتبه نبوت مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسان مرتبه نبوت باشد
قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها
صورة الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل ثم قال و افضل الناس من
استکملت نفسه عقلا بالفعل محصلا و للاخلاق التی تکون فضائل عملیة و افضل هؤلاء
هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه النفسانیة خصائص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس
هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریة

ومن اجتمعت له معها الحکمة النظریه فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویه کاد ان یصیر ربا انسانیا فکادان تحل عبادته بعد الله وان یفوض الیه امور عباد الله وهو سلطان العالم الارضی وخلیفة الله فیه **فصل هفتم از باب دوم از مقاله سوم در بیان مرتبه خاتمیت** بدانکه اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبه نبوتست و مرتبه نبوة نیز مشتملست بر مراتب متفاوته وادنی مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصائص مذکوره باشد که اقوی از ان در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از ان مرتبه ممکن نتواند بود وان مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر اول است از واجب تعالی و بالاتر از ان نیست مگر مرتبه وجود واجبی و ان مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از ان در مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاست که نبوة چون باین مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی انجا سر بسر گذارند و دائره وجود باتمام شود و بیان کیفیت این دائره انست که وجود موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول لامحاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف از ان ممکن بودی واجب بودی که اول صادر باشد و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود بحسب حصول اواسط وقلت وکثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه که نازلتر از و موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از ان نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از ان طبایع علی اختلافها و بعد از ان جسم مطلق و نازلتر از جسم مطلق موجودی نتواند بود جز هیولی اگرچه نازلتر از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازل

ترین انواع جسم مطلق جسم عنصری است و باینجا منتهی شود سلسله وجود بدوی

در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسایط عنصری چون

ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی کردند وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود

بسایط عنصری باشد و صور مرکبات متفاوت شوند و اول مراتب در شرف وجود مرکب

معدنیست و بعد از ان نباتی و بعد از ان حیوانی و بعد از ان انسانی و مراتب کمالات انسانی

باشد و اشرف مراتب انسانی مرتبه نبوتست و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف

از همه مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدوی باشد و ترتیب تصاعد سلسله عودی

و همچنانکه در سلسله بدوی ما بین اول سلسله و واجب الوجود مرتبه متصور نیست

واجبست که در سلسله عود نیز ما بین اخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه

متصور نباشد تا همچنانکه وجود از او امده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی

هر دو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجا بواجب الوجود بهم متصل باشند

و در یکجا نیز بکو بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود

چه هیولی قوه محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم

متصل باشند تشبیه هر یک از این دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه

دو خط مستقیم با هم در دو طرف ملاقات نتواند کرد بس مناسب تشبیه هر یک باشد

بقوس و چون دو قوس سر بهم کذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه

گاه دایره بهم رسد و گاه شکلی دیگر غیر از دایره اما چون شکل دایره اتم اشکالست

و ترتیب نظام کل در سلسلتین بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب

باشد پس بوجود خاتم الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد و اصل بهم متصل شود میرزا

مبدا و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازاء مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عود بازاء موجودات در سلسله بدو در شرف متشابه باشند هر کدام بوجهی چه سلسله ثانیه اگر چه سلسله مبادی علل است لیکن متنازل و متباعد از واجب الوجود و سلسله اولی اگر چه معلولات اند لیکن متقارب و متوجه اند بمبدا اول اما در فضل مراتب انبیا که واقعند در سلسله عودی افضل اند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسله بدوی بنابر وجود قوت متضاده و مداخلت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و در عقول مجرده

فصل هشتم از باب دوم از مقاله سوم در کیفیت دعوت نبی

شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله و امره و وحیه و انزال الروح القدس علیه و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا و انه عالم بالسر و العلانیة و لا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر ازین در گذراند و تکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و باینکه واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم و لا داخله و امثال اینها از مسائل مجرده و تنزیه که ادق والطف علوم حکمیه و مسائل نظریه است پس بتحقیق که در شغلی عظیم افکنده مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و واقع سازد ایشان را در آنچه از آن مخلصی نباشد الا من کان المعان الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم مرا

تصوّر امور مذکوره علی وجهها مکر بکدی و تعبی عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان
یتصوّر و احقیقة هذا التوجیه المنزه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر اینه
مبادرت بتکذیب وجود چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مفاوضات که
باز دارد ایشانرا از اعمال متعلقه بمدینه و دنیا و وقعهم فی آراء مخالفة لصلاح
المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی بغیر از بدن ظاهر نزد وی که
پنهان می دارد آن حقیقت را از عامه ایشان ملکه واجبست که رخصت ندهد برسیدن حقیقت
امور مذکوره و ان یعرفهم جلال الله و عظمته برموز و امثلة من الاشیاء التی
هی عندهم جلیله و عظیمة و لا باس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات تستدعی
المستعدین بالجبله للنظر الی البحث یعنی باك نیست بلکه واجبست که کلام منزل
بر نبی مشتمل باشد برموز و اشاراتی که داعی شود جماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت
مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجبست
که بشناسانند وجوب اطاعت امر الهی را و این را که آماده و مهیا کرده است خدای
تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود
شریعت منزله را بقبول السمع و الطاعة و یضرب للسعادة و الشقاوة امثالا مما
یفهمونه و یتصورونه و اما الحق فی ذلك فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلك شیء
لا عین رأته و لا اذن سمعته و ان هناك من اللذة ما هو ملك عظیم و من الالم
ما هو عذاب مقیم **فصل نهم از باب دوم از مقاله سوم در سرّ وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا و الاخرة علی ما قالته الحکماء** و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی

البنی لیس مما یتکرر وجوده مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامرجة پس واجب است در حکمت الهی تدبیری جهت بقای سنت و شریعت و کلیه در این تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدا و معاد و منع وقوع نسیان از ین معرفت پس واجبست ایجاب افعال و اعمال که تکرار آنها در ازمنه متقارب موجب بقای تذکر شود پس واجب است که آن اعمال مقرونه باشد بما یذکر الله و المعاد و آن الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجب است شناسانیدن مردم را که این افعال مما یتقرب الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المفروضة علی الناس مثل الصلوة و الصیام و الحج و الجهاد و فائده جهاد تقویت دین و بسطت بلاد است مع فواید اخری و فائده حج آنست که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اوفق است برای عبادت خدای تعالی آن موضعی است خاصه خدای تعالی و بیتی است مخصوص بوی و مهاجرت و مسافرت بسوی آن موضع مهاجرتی است بسوی خدای تعالی هرآینه این معانی و امثال آن اثری عظیم در نفس رسد و بمنزله آن باشد که نفس از بدن بالکلیه قطع علاقه بدنی شود و متوجه عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام اگرچه امری است عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادتیست که فرض کند مباشر آن خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدای تعالی میکند و مناجات با وی مینماید و فرض کند خود را که در پیش خدای تعالی ایستاده است و حاضر شده نزد او پس باید خود در پیش خدای تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل انجاری شده از خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب و هذه هی الصلوة پس باید که

سرّ و معنویّت عبادت

واجب کند بر مصلی احوالی که بان مستعد توجه بصلوة شود مثل آن احوالی که در وقت ملاقات ملوک بجای شده عادت برعایت رسم الطهارة والتنظیف و کذلک یسن فی کل وقت من اوقات العبادة آدابا و رسوما محمودة و انتفاع از این عبادات بر دو گونه است احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد فی نفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرایع بسبب ذلک و این منفعتی است که معظم آن راجع است بنظام امور معاش و قسم دوم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ادای تباضع این عبادات از اکتساب هیأت بدنیه که مضاد است با سعادات است و این منفعتی است راجع بصلاح معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و ملکات یکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن و تدیم تذکیرها للمعاد الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة و یعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملائکة و عالم السعادة شاءت ام ابت فیتقرر لذلک فیها هیئات الانزعاج عن البدن و هیئات البدنیة فاذا جرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر فیها هیئة و ملکة تأثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه و لذلک قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل و صار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة پس بیان اثر است که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت بر سنن و آداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن و لذات بدن که هر اینه امریست زایل و فانی مشوب بمکاره شدیده و مصیبات عظیمه بسوی عالم الهی و فضای تجرد حقیقی و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ شود و ملکه گردد التذاذ نفس بان بمرتبه رسد که اعتنا نکند بخود امری را از آنکه موجب انصراف او از آن عالم باشد و

توجه

توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه بامور بدن و دنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد
بغایت مکروه وی میشود و محبوب‌تر امور در نظر او خلاصی از بدن و علاقه این بدن
باشد و از اینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنة
بر زبان مبارک جاری کردانید که فزت و رب الکعبة و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال
مشکلات علمی میگفتند این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزاده کان عالم
که این لذت دریابند و لذت ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روزنی
نیست بعالم ملکوت و ورود شبهه بمنزله پرده ایست که روزن بان کرفته شود و رفع
شبهه و حل عقده بمثابه برداشتن پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و از ان
لذت بان رسد و اما بیان استشهاد بایه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات انست که فعل
حسنه هر کاه ملکه شود و اثرش در نفس رسوخ یابد نفس بوجود ملکه نورانی شود
بسبب نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند و اراده از او صادر نکردد و داعیه ذنب بهم
نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات کردد و معنی اذهاب سیئات همین باشد و مؤید این
است انچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در باب صلوة خمسه یومیه که هر که پنج
روز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجای ارد هر اینه در نفس او
هیچ کثافتی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهر اب صافی که بر در خانه جاری باشد فرو
رود و سر و تن بشوید هر اینه هیچ چرکی در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه
افعالیست که اکر فاعل ان معتقد نباشد بودن انرا از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر
خدا و اعراض از غیر خدا است هر اینه سزاوار است که فایض کردد از ان تجلی عظیم از جهة ترکیه
نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله

وان جميع ما يبينه فانما هو ما وجب عند الله ان يبينه من عند الله تعالى **فصل**
دویم از باب دوم از مقاله سیوم در وجوب عصمت
انبیا علیهم السلام بدانکه طریقه حکما بثبوت این مطلب دلیل کمال ظهور است چه بنا
بر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانیه نبی مطیع و منقاد عقل اند و عقل من حیث
هو عقل ممتنع است که اراده معصیة و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت عزیزه
ایست که با وجود داعی بر معصیت صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این عزیزه عبارت
از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل
بر این مطلب آنست که شك نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه
عصمت واجب باشد وثوق تمام بافعال و اقوال و احوال شود و مکلف بسبب این معنی
با نقیاد او نزدیك و از مخالفت او دور شود و هر اینه لطف واجب است بر خدای تعالی پس عصمت
انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد و واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب
صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لامحاله لطف در این صورت اتم و ابلغ
بلکه حقیقت لطف با این متحقق شود که موجب نفرت به هیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد.
فصل سیوم از باب دوم از مقاله سیوم در کیفیت
وقوع معجزات و اخبار بمغیبات اما معجزات و خوارق عادات
که از مقوله فعل و تحریك و تاثیر است منشا آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه
مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کائنات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند
در و حادث شود و هر صورتی که اراده زوال آن کند از او زایل شود پس ابرای امراض
و ازاله عمی و احداث صحت و اعاده بصر و امثال اینها بمجرد نفس نبوی که هر اینه باذن

باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین تیر باسحر و تسخیر ضبر و اشباع جماعتی
واحصاء غایب چنانکه در اثبات عرش بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در معجزه نبی شجر و نطق
صامت چنانکه در حنین جذع و تسبیح حصا الی غیر ذلک و در مثل نطق صامت
تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر متخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال
که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان قال است پدید دریس
حال مفارقت نبی مر اسطوانه را تا الم شوند و معنی دلالت عقلیه مخلوقات اکمه حصاة
نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس خرق عادت و صدور
اعجاز نظر باسماع تسبیح عقلی و حنین حالی باشد مر حاضران را نه نظر بصدور حنین
و تسبیح جذع و حصا و همچنین در احصاء غایب تواند بود که اعجاز نظر با دیدن صورت سریر
مثلا بنحوی که واقع بود در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهد شود و از اعظم
معجزات غلبه احیاء موتی است و آن تواند که بتصرف در ماده بدن میت بوده باشد دفعة
بنوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله و حس مشترک حاضران
باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کردد و نیز از آن جمله شق
قمر و خرق افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگر چه وقوع آن در خارج
نیز ممکنست چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است و بیان
مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعال
که مخصوص بماده کائنات است انفعال تجدد نیست که از ازاء اسباب عادیه و امور طبیعیه
باشد بلکه بنحو مطلق قبول اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر صاحبین
اولیه است که مناط آن اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات

مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غائبه
و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام سایر انام را
نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد و گاه محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت
محاکات متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در
وقت تعصی متخیله باشد و انفرادش بفعل و تحلیل و ترکیب

فصل دوازدهم از باب دوم از مقاله سوم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت

بدانکه تحصیل علم بصدق دعوت نبوت مر حکما و عقلا و
ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوه نظری کرده باشند و عارف بمبدأ
اول و مبادی اول و لواحق آن شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است
چه معرفت خواص ثلثه مر ایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال
و اقوال صاحب دعوت و تدبر در بینات و اغراض وی نیز امداد این معنی نموده مفید حصول
تصدیق جزم بصدق صادق و کذب کاذب باسانی شود اما جمهور و عامه الناس این امر بغایت دشوار
باشد و محتاج باشند که لامحاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج
تعقل تام و تمییز ما لا کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد است ایشان را نخست
تقلید عقلای خود کردن تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار
یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند
بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از مدعی نبوت تا ایمان
ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی و تفصیلی رسند والا اگر قاصر باشند از اعمال
نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بان وا

وارد شده مشغول شوند و بانقیاد اوامر و نواهی الهی را قدوه سازند و تاسی بافعال
و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مؤدی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و نیز باید
که معجزه نزد جمهور مشتبه نشود بافعال ساحرین و مشعبذین و کهنه و مانند اینها
و تمیز آن بمقارنت دعوی نبوت باطل نتوان کرد لیکن موقوف است بعقلی که تمیز میان
حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیزدهم**

از باب دوم از مقاله سوم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد ابن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم

بدانکه ثبوت نبوت
شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در
کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهده معجزه
نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان نبی منحصر است در طریق
تواتر و اخبار دال بر ادعای شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و این
معنی اعنی علم بادعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله محقق است
برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه
چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر
ما صلی الله علیه و آله بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر است
ثبوت آن از آن حضرت و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه آن در آوردن مر بلغای
عرب را و معجزه بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن آن است در اقصی مراتب
بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق
بمهارتهم فی الفنون العربیة و عجز ایشان اعنی بلغای عرب مشهور از معارضه قرآن و اتیان بما

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء

بدانکه فضلای علما ثبتا و نیز معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر آینه بما رسیدی که
چه دواعی بر نقل امثال این امور متوافر است بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل
شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه قرآن بنابر آنست که ایشان بمثل آن
کلام در بلاغت نرسیده‌اند از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبه
نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد معلوم
شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریست و علما گفته‌اند که معجزه هر پیغمبری
از نفس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانکه در زمان
موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که
در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو بردن
جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را شبیه بود بسحر آن ساحران که ریسمانها و چوبها
را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی اند بحدی که نزدیک بود که موسی خوف
نیز بشود و چون ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که
عمل موسی اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کار بست الهی و خارج از طاقت
بشری لهذا همه بسجده در افتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام
غالب بر مردم علم طب بود و ازاله امراض و اعاده صحت لهذا معجزه عیسی که احیای موتی
و ابرای اکمه و اعمی بود از آن جنس می‌نمود که ماهران در طب دانستند که از طب ازاله
امراض و اعاده صحت ممکن است نه ازاله کمه و عمی و اعاده حیات در فنا و همچنین در زمان
داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود با آهنگی که
از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می‌افتادند پس چون غالب در وقت

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء

بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیا من قبله فصاحت و بلاغت بود
و این فضیلت بالغ باقصی مراتب کمال لهذا از معجزات آنحضرت قرآن مجید است که
مشتمل است از حقایق و دقایق این فضیلت بمرتبه که اشتمال الکلام بشر بران مرتبه
ممکن نیست و مشرکان عرب این معنی را می دانستند و بنا بر شدت عناد و نهایت عناد
ایمان نمی آوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر معاضه قرآن نبودند مضطر
بقتل و قتال و حرب جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه در مقابله و مقاتله
و معلوم بجد که جا شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام آنسرور
بمعارضه قرآن هر اینه اختیار آن می نمودند و قرآن هلاک خود نمی دادند و مقاتله
بسیوف را ترجیح بر معارضه این حروف نمی دادند پس ثابت شد معجز بودن قرآن مجید
و چون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را و اتیان بمعجزه قرآن و تحدی ما پس
ثابت شد نبوت آنحضرت و هم معجزه ظاهره بالمعنی و ان مجموع وقایع و امور و احوال
که وقوع ان بالضروره خارق عادت است مانند شق قمر و امثال ان و هر یک از ان وقایع
و امور و احوال اگرچه منقول باخبار احاد است لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است
و علم بمضمون ان حاصل چون علم ما بعدل نوشیروان و شجاعت رستم و سخاوت
حاتم که هر یک از انها اگر منقول بخبر واحد است لکن قدر مشترک میان انها بالغ بحد
تواتر است و لهذا اصل عدالت نوشیروان وجود حاتم معلوم ما است بر سبیل
قطع و جزم اگرچه هر یک از ان حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواتر انرا
متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع وجود امری از امور
از امور محسوسه که اجتماع انها عادة بر کذب تنها و یا از تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هر دو

بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعه ایشان بر کذب نکند و نزد محققین عدد
معین در اهل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی در دیگر از
عددی بیش از آن حاصل نشود و گاه دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط
تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن
مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی معقولات بنا بر آنکه جایز است در معقولات
حصول شبهه که اکثر مردم از دفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقاد
از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل تواتر در هر
مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان بر کذب
نکند سوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد
بنقیض باشد اعتقاد او در اینجا مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر
متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد لامحاله مفید علم قطعی باشد و خلاف
است در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از علما بر آنند
که ضروری و قبیل بدیهی باشد و ممکن است که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه
می شود بنظری بنا بر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج می شود بتاملی تا معلوم
شود تحقق آن امور معتبره و نظیر آن باشد چه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه
باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن تصدیق
ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این از احکام داخل احکام ضروریه باشد
و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید بسیار است چنانکه بعضی
از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آن

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء ع

حضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور خارجه از ذات
مانند شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصا و حنین جذع و شکایت ناقه و
شهادت شاة مشویه و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام
الیسیر و اظلال السحاب قبل بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما
هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور نوع دوم امور العائده الی ذاته مثل
النور الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان ولد و مثل ولادته صلی الله علیه مختونا واضعا
احدی یدیه علی عینیه و الاخری علی سوءه و مثل خاتم النبوة علی کتفه و مثل طوله عند قامته عند
الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع
سوم الامور المتعلقة بصفاته و از اتصاف آنحضرت بصفات حسنه و اخلاق جمیله
بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز
از اقدام بر فعل قبیح کلی بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت با شدت عداوت و ظهور
معاندت کذبی و قبیحی با آنحضرت نسبت نتوانست داد و ادعای آن نتوانست نمود و معلوم
مشهور که در اتصاف باین صفت کمال بمرتبه بود که قابل تهمت بمقابل آن نبود و الا شدت اهتمام
قریش در اختلاق عیبی و افترای کذبی نسبت بآنحضرت در نهایت ظهور است و نیز در نزد امامیه
مسلم بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده و دیگر آنکه هر کسی از آن حضرت
با کثرت اعادی و شدت معادات قریش قبل از هجرت و عظمت حروب و شدت مقاتله و کثرت
عدد و عدت اعادی و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم احد و
یوم الاحزاب استشعار خوفی و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم ننموده و این برهانی
واضح بر کمال قوت قلب و وثوق بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس

وقال لعم حسبك الله وقال تعم الا تنصروه وقد نصره الله ودیگر انکه کان علیهم الشفقة
والرحمة علی امته تا انکه خطاب آمدکه لعلک باخع نفسك ولا تذهب نفسك علیهم
حسرات ولا تحزن علیهم وامثال ذلك و مضمون همه انکه خود را خواصی کشت و نفس خود را
در حسرت و اندوه هلاك خواهی کرد اگر امت ایمان نیاورند و قبول دین نکنند ودیگر
انکه در کثرت سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا با مور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله
ولا تبسطها کل البسط ایضا فان قریشا عرضوا علیه المال و الزوجة و الریاسة لیترك
الدعوی فلم یلتفت الیهم و باقی بود بر دین مرتضیه و طریقه مرضیه من اول العمر الی
اخره و ظاهر ان الکذوب المزور لا یمکنه ذلك و دیگر انکه با اهل دنیا و ثروت در غایت ترفع بود
و با فقراء و مساکین در غایت تواضع هم چنین سایر صفات کمال البشر و که در شهرت
از افتاب اظهر است و نیز در هر یك ازین صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی
بود که هر یك از انها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز بود اصلا در خواهر تفاوت داشت فضلا عن
الاستجماع لجمیع تلك الصفات و اما معجزات عقلیه نیز چند نوع است الاول انه
صلی الله علیه واله ظهر من قبیله و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من
العلما و الحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم لم یذهب احد من العلماء و الحکماء الی تلك
البلدة و لم یتفق له صلی الله عم سفر من تلك البلدة الا مرتین الی الشام و کانت مدة ذلك السفر
قلیله ثم بلغ فی معرفته ذات الله و صفاته و افعاله و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی
عجز جمیع العقلاء بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القران المجید من ذلك الثانی
ذکر قصص الاولین و تواریخ الاخرین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطا
فی شیء منها و لم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ استادا و کانت هذه الاحوال

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء

ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء فكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه
الاحوال لا يتيسر الا بتعليم الهية و هذا بدیهی دوم آنکه هرگز آنحضرت قبل از
اظهار نبوت خوض در مسائل الهیه نه بر سبیل طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم
ظاهر نشده و نیز چیزی از امور متعلقه بنبوت و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان
مبارکش جاری نشده و دلیل بر آن آنست که اگر نه چنین بودی هر آینه قریش او را [illegible]
انه بيّن عمره في التدبر والتامل وتحصيل هذه الكمالات حتى قدر الآن على اظهارها
و چون احدی در او این طعن نکرده ظاهر میشود که شروع نکرده پیش از اظهار نبوت در
چیزی از این علوم و معلوم انه من انقضى من عمره اربعون سنة ولم يخض في شيء من العلوم
ثم خاض فيها دفعة واتى بكلام عجز الاولون والآخرون عن معارضته والاتيان بمثله
العقل يشهد بان هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل سوم تحمل اعباء رسالت
و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار بر آن بحیث
لم يتغير من النهج الاول لم يظهر في عزمه فتور و في اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد
العسكر العظيم والانصار والاولياء وملك الدولة القاهرة والسلطنة الظاهرة و نفذ
حكمه وامره في الاموال والانفس بقي على منواله الاول من الزهد في الدنيا والاقبال على
الآخرة والعقبى و بدیهه عقل حاکمست که مثل این امور مبنی نتواند بود مگر بر امر عظیم
که بغایت اهم و اعظم از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه و ثروت باشد چهارم
اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات و این هر دو از مرتبه عد و احصا افزون است
و از طریقه ضبط و حصر بیرون است چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است و
در میان اهل سیر و تواریخ حکایات آن مشهور است ششم اخبار بورود بشارات

بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف الهیة کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان
ذکره موجود فی التوریة والانجیل قال تعالی الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه
مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل وقال تعالی حکایة عن المسیح ومبشرا برسول یاتی من بعد
اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله وانتم تشهدون وقال سبحانه
الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان کما اخبر فلو کان کاذبا لاظهر
کذبه اهل الکتاب لشدة حسدهم علیه وعنادهم ونیز اگر دروغ بودی ادعا ان نعته فی
توریة چه اهل کتاب هرگاه دعوی او در کتاب خود نیایند کان ذلک من اعظم المنفرات عن
قبول قوله ولا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی غرضه ویمنعه عن مطلوبه شک نیست
نزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس بود و خاقترین مردم بر مصالح ومفاسد غرض ومطلوب
پس چگونه اقدام بر چنین امری که منافی غرض او است نمودی واما نصوص وارده در کتب انبیا
متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء
واشرق من ساعیر واستعلن من جبال فاران و مراد اخبار است از انزال توریة بر موسی
در طور سینا وانزال انجیل بر عیسی در ساعیر که مسکن وی بود وانزال قرآن بر محمد
بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل العرج بمیلین و نصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس
انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوانهم مثلک واجری قولی فی فیه ویقول
لهم ما امره به وظاهر است که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل
خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیا بنی اسرائیل باشد
بلکه نتواند بود مگر محمد صلعم وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابراهیم ان هاجر تلد
ویکون من ولدها من یده فوق الجمیع ید الجمیع مبسوطة الیه وظاهر است که مراد محمد است صلی الله علیه

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء ع

چه ظاهرم ما در اسمعیل علی نبینا و علیه السلام و من الانجیل ما ورد فی الصحاح الرابع عشر انی
اطلب لکم الی الاب حتی یمنحکم و یعطیکم فارقلیط لیکون معکم الی الابد و الفارقلیط روح
الحق و الیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیط را که شریعت او تا ابد
با شما باشد و معنی فارقلیط کاشف الخفیات است و مراد محمد است صلعم و ما ورد فی الخامس عشر
و اما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء و هو
یذکرکم ما قلته لکم ثم قال و انی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا
به یعنی فارقلیط روح القدس است که میفرستد خدای من او را بنام یعنی باسم نبوت
تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما و او بیاد شما خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او
شما را خبر کردم تا چون بیاید باو گروید و ایمان بیاورید و ما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن
حقا یقینا ان انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط
و ان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من
نروم بسوی خدا نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را ثم قال و اذا جاء
روح الحق و الیقین یرشدکم و یعلمکم و یدبرکم بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء
نفسه یعنی هر گاه بیاید روح حق و یقین که فارقلیط است تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر
خواهد کرد شما را بجمیع خلقهای نیکو بنا بر آنکه از پیش خود نمیگوید بلکه هر چه گوید
از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک و شرایعک
مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة و الامم یخرون تحتک یعنی شمشیر ببند ای
صاحب عظمت و جبروت بنا بر آنکه شریعت تو مقرون است بهیبت دست راست تو و تیرهای تو
تیز کرده شده اند و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ابعث

جا على السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعنى بغير سنت محمد صلى الله عليه وسلم را تا بدانند مردم که غلطی آنرا

بر اثبات آن الزود در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که وامثال هذا اکثر في کتب الانبیا

المتقدمین بذکرها المصنفون الواقفون على کتبهم ولا یقدر المخالف على دفعها وقد ورد فیها

الى ملل ادیان اخر ولا على ان یکتمها یعنی مانند اینچه ذکر کردیم در کتب انبیای متقدمین بسیار است

وبجد بیست که مخالف قادر بر دفع نیست و تاویل آن نباید و تمامی با پیغمبر دیگر نتواند

کرد و کتمان آن نیز نتوانند نمود والحمد لله على ظهور الحق وبالجملة کان عم مستجمعا للغایة القصوی

من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل

المسکنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مکارم الاخلاق

وقد بلغ النهایة في العلوم الربانیة والمعارف الالهیة وتمهید المصالح الدینیة والدنیویة

وکان مجابا الدعوات مطلعا على المغیبات و چون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی فائده

شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله اثبات نبوت پیغمبر ما صلعم الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة

واظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر والاتفاق واما اظهار المعجزة بنابر آنکه ما هم

مثل او ثابت کردیم اما بر حکمای محققین و علمای محصلین که عالمند بعلوم عقلیه واصول

معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد الاشتمال على اصول التوحید وحقایق المعارف

ما لم یبلغ الى ادنى درجته لا فلسفة الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة العرفاء اللاحقین

فضلا عما اذا انضم الیه ما تعی فیه من الحقایق الادبیة والدقایق العربیة چه نزد ایشان

اعجاز قرآن بسبب اشتمال او بر اثبات اصول توحید حقایق و معارف قدسیه برا کد آیت است

با دنی مراتب حکمت فلاسفه اولین و معرفت مشایخ آخرین ما بلوغ آنان بأقصى

مراتب فکر و نظر و بیان و وصول ایشان با على مدارج شهود و کشف و عرفان بی آنکه

در اثبات نبوت حضرت خاتم

ملاحظه کرده شود با اشتمال بحقایق و دقایق علوم عربیه که فصاحت و فصحای عرب با کمال
مهارت در فنون بلاغت بحد ادنی آن نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر
حقایق و معارف که فائق است از حکما و عرفاء همچنانکه دقایق عربیت کافی است در وجه
علما چه بجا آنکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین باهم واما بر جمهور بسبب تواتر آنکه
وی ادعای نبوت و اظهار معجزه نموده مثل شق القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصا
واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و نبوع الماء بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی
الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق و دقایق علوم حکمیه و
وفنون عربیه نیستند پس قرآن معجزه برای ایشان نتواند بود بلکه برای ایشان معجزه
امریست که متواتر است بالمعنی اعنی اظهار مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره
وقضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون
جمله مذکوره است متواتر است و نیز معجزه قرآن دلیل برای جمهور شد اما نه از سبیل
که برای محققین از خواص شد بلکه بنا بر آنکه متواتر شده که تحدی کرد و قرآن را یعنی در
معرض معارضه در آورد جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را
من العرب العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم الوافرة و شهرتهم بغایة العصبیة والحمیة
الجاهلیة فی الجدال و تهالکهم علی المباهات و تهادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان
بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی آثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی معارضة لعارضوا ولو
عارضوا لالینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها و عدم صارف عنه
فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همگی کامل بودند در بلاغت و بالغ بودند

مراتب فصاحت پس اگر قادر بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف
اختیار نکردندی و حال آنکه اگر معارضه واقع شده بودی هر اینه منقول شدی و خبر آن بتمامه سبیل
بنا بر آنکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه معارضه اصلا منقول نشده
پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیل
هاست که موجب الزام و اسکات خصم است بلا شبهه **دلیل دوم** مجتمع بودن
حضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و ملکات رضیه و آداب مرضیه و کمالات جلیه
من العلمیه و العملیه و محاسن نفسیه بدنیه و محامد نسبیه و حسبیه آنچه جزم کند عقل
بامتناع اجتماع آن مذکور در غیر نبی **سوم** هر که نظر کند در آنچه مشتمل است بر آن شریعت
مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات و العبادات و المعاملات و السیاسات و الآداب
و السنن و بداند آنچه در آنهاست از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش
و معاد هر اینه شک نکند در آنکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی سماوی
چهارم ظهور امر آنحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت
انصار و خلاف بر خاست محاربه و منازعه و مخاصمه و مجادله جمیع اهل عالم و سکان ارض
چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت شمرد آرای همه و سفاهت دانست
اخلاق و عادات جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خراب جمیع دولتها
و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور دهور و اعصار و تمادی ازمان و منتشر
گشت در جمیع اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی و عامه
دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حشمت در صدد منازعت و مخاصمت با او
آمده غایت جهد و نهایت مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتو نوری

در اثبات نبوت حضرت خاتم

ازانوار و اخماد شراره از نارش فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون الهی و تاییدات آسمانی پنجم
چون ثابت شد مطلب صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب ضرورت و حاجت و زمان ظهور
آنحضرت زمانی بود که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی
صراط مستقیم و یبین سنن الهدی والدین القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه
آن زمان زمان فترت رسل و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلاف دول و نیران ضلالت
مشتعل و مردم بامور باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران
و رسم ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر و یهود
و یهود بودند و نصارای حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال.
فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یبدد امر الدین
و لم یظهر احد یصلح لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبدالله خاتم النبیین
و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین ششم چون نبوت
انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده شده بود
پیغمبری منصف بصفاتی که مجتمع است در آنحضرت و انبیا مژده داده بودند بقدوم رسول
نبوی و باوصافی که ثابت است و آنسرور در پیر ثابت شد صحت نبوت آنحضرت و ادله خمسه اخیره
از جمله دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد قوت یقین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی
منکر نبوت که نبوت را امر محالی میدانسته رساله نوشته در اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت و ثبوت حجت انبیا دلیل اثبات
نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بنابر ظهور امر و وضوح حال محتاج ببیان نیست
فصل چهارم در اثبات امامت و اقوال ائمه و ذکر معنی ضروری

دین و بنا بر ادلهٔ سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد ثبوت دین ثبوت آن حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحدة منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة والغسل الی غیر ذلک پس لا محاله آن حکم بمنزله جزء مقوم دین باشد یا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر آنکه مستلزم است چه نفی جزو لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه من حیث خارج از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست و حصر ضروریات دین منظور نیست که کسی کرده باشد و چنانکه در بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودن بنا بر عدم التفات نفس بسوی آن و عدم ملاحظه آن بجهة که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت انکار آن نیز کنند و چون تنبیه بر آن کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کنند ملتفت بآن شود جزم شود بدان همچنین گاه کثیری از ضروریات دین تواند بود که معقول عن کونها من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث الدین کنند معلوم شود ضروری دین بودن و بنا بر این حصر ضروریات خالی از صعوبت نیست و من در خاطر دارم که هر گاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این باب بنویسم انشاء الله و چون این مقدمه اثنی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه است که افاده کنند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در ادله سمعیه آنکه مفید جزم بثبوت باشد

معنی ضروری دین

مدلول دلیل دین اگرچه بثبوت دینی مستلزم نباشد ثبوت دینی نفس الامری لیکن بوساطت ثبوت دینی قطعی عقلی است که مستلزم ثبوت نفس الامری است و مناط ثبوت دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی است که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی است که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی است که مقدمات سمعیه که در او مأخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی است که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی است که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی است که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلم یا مشهوری یا امثال آنها باشد و بباید دانست که دلیل عقلی است که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی است که جمیع مقدماتش سمعی یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدماتش سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوف است بر علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و ادله و لازم آید پس از جمله مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول الله نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی قطعی مستند بدلالت لفظیه خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی رفته اند دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنا بر آنکه دلالت لفظی موقوف است بر ده مقدمه ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات است که منقول بخبر احاد که نیست مگر مفید ظن دوم معرفت نحو و نحو منقسم شود با صول که منقول

بخبر آحاد و فروع که ثابت است بعضی و هر دو نیستند مگر مفید ظن سوم علم بعدم اشتراک
لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم علم بعدم حذف و اضمار ششم علم بعدم تقدیم و تأخیر
هفتم علم بعدم مخصص هشتم علم بعدم ناسخ نهم علم بعدم معارض نقلی دهم علم بعدم
معارض عقلی و جمیع این علمها ظنونند چه مستند نیستند مگر بعدم وجدان
و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجود و جوابش آنست که دلالت ظنیه گاه باشد
که مقرون نباشد بقراین و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون مقرون بقراین
معلومه قطعیه باشد لامحاله مفید قطع تواند بود پس حق آنست که دلیل لفظی
قطعی تواند بود و چون این جمله دانستی بدانکه اجماع از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع
اتفاق اهل حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلاف است در
اینکه سبب در حجیت اجماع چیست امامیه گویند که وجه حجیت اجماع وجوب برا
دخول معصوم است که جایز نیست خلو زمان از او در اقوال مجتمعین پس بنا
بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه قول معصوم مفید
قطع است لامحاله و مخالفین امامیه برآنند که حجیت اجماع بنا بر امتناع اتفاق امت
بر خطا و اکثر مستند این امتناع باخبار آحاد داله بر عدم اتفاق امت بر خطا
و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی
نتواند بود چه مستند اجماع بنا بر آنکه آحاد است لابد بر امتناع اتفاق امت
چه تواند بود که عدم اجتماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه برآنند
پس مستند اجماع مفید ظن ضعیفی نیز نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود
و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا نیز غایت ضعف است چه ظاهر است جواز
اتفا

انفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و نظاهر این قائل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین اما میه از ادله قطعیه نمیتواند بود و از جمله ادله قطعیه سمعیه کتاب و سنت متواتره است هرگاه نص باشد مثل فاغسلوا وجوهکم ومثل انت خلیفتی من بعدی اما از نص است که قطعی الدلالة باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و ماء واما اگر ظاهر الدلالة باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز داشته باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سما چه اطلاق سما بر سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی نمیتواند بود بمقصد ها بجهه چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلا واگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نمیتواند بود مثل وانزلنا من السماء ماء میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر اعنی نقد اسباب حصول یا مراد از انزال

معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر یعنی من السحاب واز این مقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قرآن مجید و متواتر از ادله قطعیه است نه سمعیه عقلیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد **فصل پانزدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر صلی الله علیه وآله وبیان جواز نسخ وفرق میان نسخ وبدا وتحقیق مسئله بدا** دانستی که مراتب نبوت واجب است که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین مراتب است و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ما است و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت است و در مرتبه ثبوت

انحضرت و نیز قرآن مجید دال است بر آن و هو قوله تعالی ولکن رسول الله وخاتم النبیین
و ثبوت این خاصه برای انحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب
انقطاع وحی و نبوت بعد از ان حضرت دوم شمول و عموم شریعت مطهره وی مر جمیع
مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بر شریعت وی و ثبوت این هر دو
خاصه نیز از ضروریات دینیست و نیز نص و ما ارسلناک الا کافة للناس دلیل است
بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه
بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بتقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول
موسی علیه السلم که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغیر
مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول
تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در شرح نهایة الایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت
بتطویل نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر هست که واجب است دفع ان و تقریرش
انست که اگر جایز باشد نسخ لازم اید بدا چه نسخ ابطال حکمیست ثابت که اگر ناسخ
نمیبود ثبوتش باقی بود مثلا هرگاه شارع واجب کرد انکه صوم عاشورا بر
عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ ان کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان
ظهور ناسخ و بعد از ان نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال ان بر
مفسده مثلا و ان مفسده اگر در وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان
نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در ان وقت مفسده معلوم نبوده
و در زمان نسخ معلوم شده لازم اید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد
و نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است و اینست و جوابش

فرق بدا و نسخ

انست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی کاملی قبیح میبود که
مصلحت منحصر میبود در صوم واین لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط
باشد به نیّه و عزم صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت است تواند
بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل
باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و ازین باب است امر ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا
و علیه السلم و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا و قبح لازم
آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد اما اگر اتیان بمامور به واقع شود
ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنا بر این جواب
امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از آنچه ما
گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بفرد غیر مأتی به که حکم وجوب در
باب او منسوخ شده چون متحقق شده بود پس بدا نظر بآن فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق
دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد
مقصود امر در وقت صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص
ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنا بر آنست که مکلفان را عزم بر امتثال مصلحتیست که بدون
آن حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور
نشود و باید دانست که بدا در احکام یعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد
در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنا بر آنکه
مستلزم جهلست و ثبوت جهل بر ذات واجب الوجود ممتنع و بدا باین معنی نیست که

مشتبه میشود نسخ بان اما بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از انکه
موجود و ظاهر نبوده باشد یا بمعنی که اسباب و علل بنحوی نباشد که متادی بوجود ان
فعل شود هر اینه جایز است و بدای باین معنی است که امامیه قائلند بان و احادیث ائمه
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین ناطق است بان بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه
بعضی از علماما رضوان الله علیهم بنا بر عدم نفطن بوجه تحقیق ان و یا بنا بر صعوبت تقریر
ان بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد بتجشم تاویل و بعضی دیگر انکار ان
نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم
در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا کرده و نسبت اختلاف بایشان در اسناد این قول
با ئمه طاهرین داده و ما بفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق تفصی از این تشنیع را که
مبنی بر سوء فهم مرام و قلت تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا
بهمین کرده اید هر اینه محقق فطن را کافی باشد لکن بجهة زیادتی استظهار اول اثبات وقوع
بدا کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع ان نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعائی مستجاب تواند
شد و اجابت قول بدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی
بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود او
تواند شد و عدم ترتب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر وجود آن مطلوب و
بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از بدا در اینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که
اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین نیست پس
وجود بدا ثابت باشد و اما بیان کیفیت ان است سابقا دانستی که تاثیر سماویات در
حدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی مشارکت امور ارضیه و دیگری مشارکت امو

کیفیت بدا

امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائل که موجب آن شود که نفوس فلکیه که وسائط فیض الهی اند بین عالم و عالمند بوجود مصالح و جهات خیر چون مطلوب سائل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی و ساطت اسباب عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود کردد و دانستی که صورت جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل متادیه بوجود آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجب است ارتسام صورت آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشد اعنی بمشارکت امور سانحه ارضیه اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دوم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صورت آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر آنکه از جمله اسباب آن امور نیست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوط است باراده حیوانیه که سانح کردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کند عروض مرض را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعائی و تضرعی و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی کردد و صورت شفا مثلا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بر سبیل احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متادی کردد بصدور دعا از مریض اگرچه مستند است بعضی بر اسباب سماویه لیکن سببش صدور دعا بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس از اسباب بی انضمام حالت نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است باسباب ظاهره مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوف است بر مصادفت امور خارجیه

وظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند نیستند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق جزم و حتم لازم نباشد بلکه معلوم این امور مخصوص واجب الوجود است تعم شانه اما اجمالاً و کلیاً بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلاً بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مسمی است نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و این است معنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی معاً و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه و این است مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغیر و تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابلست مر تغیر و تبدیل را اما قدر وجودی بنا بر اینکه وجود کائنات لامحاله کائن و فاسد است و اما قدر علمی بنا بر امکان در مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن موت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعاء مثلاً بدا گویند چه بدا ظهور امریست که ظاهر خلاف آن بوده باشد و حصول شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه و ابنائه الائمة المعصومین سلام الله رب العالمین در مناظره سلیمان مروزی از امثله وقوع بدا این حکایت را ایراد نموده که یکی از انبیای ماضیین وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی

کردیده و نوبت مقام از تحت بتخته رسیده و مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شده تضرع اغاز نهاد و خود را از سر بر بر افکنده بر زبر خاک غلطید کرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت میخواست تا فرزندش که در دست صبا بود بسن رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول دعوت و عطا مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندکی یافت و پوشیده نماند که عدد این حکایات از امثله بدا صریحست در اینکه مراد از بدا نیست مکر معنیی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه بلکه نص در این احادیث ظاهر نسبیا است من ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلم ان الله علمین علم مکنون و مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البدا و من ذلک قول ابی جعفر ع العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله علیه السلم من الامور امور موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبد الله علیه السلم فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت فقال و هل یمحی الا ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیکر احادیث بسیار که اینجا مقام ذکر ان نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق ملیحده در این باب نوشته شود

فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم در بیان دیکر از امور متعلقه بنبوت و بیان قدری دیکر از خصایص پیغمبر ما خاتم الانبیاء صلی الله علیه و اله

بدانکه فائده و غرض نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و اثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت وجود

عدل وسیاست اگرچه نوع انسان را بقائی ممکن است مانه بنحوی که انسان از تمیز بر سایر
حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطریق بهایم و وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه
شیخ در شفا گفته که جماعتی که قایل بعقد مدینه بر شرایط مدینه نباشند اگرچه مشترك
باشند بنوعی از اجتماع و تعاون بدن و سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه یتخیل علی
جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی بتحقیق که تخیل کرده میشود مثل
نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه باشند با نوع انسان و فاقد باشند مر کمالات
انسانیه را و غرض دویم سیاقت افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید
ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس
بشریه و عوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ
آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ یعنی بر انگیخت
در میان اهل مکه رسولی از ایشان تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را و تعلیم کند
بایشان طریق تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنن که مشتمل است کتاب الهی بر آن
و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلال الهی
بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت تا عابد اصنام بودند چنانکه عرب از ارباب ملل و با صاحب
تحریف و تبدیع مؤدی باشراك و ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله
جمیع امور شرایع راجع است بأین هر دو فائده و پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین
فائده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان که افضل کائنات است او ست و فائده اولی با لحقیقه
خادم فائده ثانیه است پس فهم شریعتی واجب الاشتمال است بر دو کونه امور یکی امور متعلقه
باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق

در غایت قوانین سیاست که غایت حکمت عملیست و قسم اول از این دو گونه امور مشترک میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را بدان راهی نتواند بود و قسم دویم لا محاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معاد متفق‌اند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلف و این قسم دویم بنحوی که انتفاع تام و شایع تواند شد بین الناس محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع امرین کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچیک از انبیا مانند سلیمان علیه السلم اگر چه صاحب ملک بوده و لیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت در این مقام اعنی در مقابل ملک وضع تعیین شریعت است بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر ماست صلعم که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز جزو خاصیتهای سابقین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بانحضرت است و نیز قسم اول از قسمی امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معاد بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام است و دویم را برهان باصطلاح حکمت و آن یقینی است بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که مفهوم و مراد بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم تمام از این دو طریقه تواند بود لیکن باعتباری دیگر و رای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچیک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلم را طریقه دویم در دعوت خلایق نسبتی از نبوده‌اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله بر ایشان نبوده از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید و معاد بوجوه تحقیق

وبجهت سلوک طریقهٔ دویم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض در آن مینموده اند و این جماعت موسوم اند بحکما و فلاسفه قدماء و جمع میان ظاهر و باطن وجدل و برهان و حکمت و کلام مخصوص به پیغمبر ما است صلی الله علیه و آله نه باین معنی که از برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باین معنی که سلوک طریقه واحده کرده و جمع بین الطریقین که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانچه محقق و فطن را از تامل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در او بذکر تمثیل و ضرب امثال اداشده که خواص از آن بتحقیق پی برند و عامه از تصور مثال مطابق به پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند

فصل هفدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیاء و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولو العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولی العزم

در کافی بروایت هشام ابن سالم و غیره او روده که گفت ابو عبدالله ع الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظة ولم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهم السلم و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طایفة قلوا او کثروا و علیه امام کیونس قال الله لیونس وَاَرْسَلْنَاهُ اِلَى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیدُونَ قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام والذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظة و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابرهیم نبیا و لیس بامام حتی قال الله اِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قال وَمِنْ ذُرِّیَّتِی فقال الله لا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ یعنی من عبد وثنا او صنما لا یکون اماما مترجم این حدیث گوید که مقصود باشد در اینمقام آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور

ص

متعلق بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دوم پیغمبری که نبوتش
منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود
آواز او را و در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد یعنی
تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط نسبت با براهیم علیه السلام و مراد از امام اینست که تابع
دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در انبیا نیز متحقق شود پس پیغمبری
که تابع پیغمبری دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دوم برؤیت در
منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدم در طبقه اولی بقرینه مقابله پس احتمال او بمجرد
الهام باشد یا سماع کلام لیکن در منام طبقه سوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام او
در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن
امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس که تابع شریعت موسی بود و حق
عز و جل قائل در قرآن فرموده وارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم
بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام میفرمایند که آن زیاده سی هزار بود طبقه
چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند
ابراهیم و سایر اولی العزم و حضرت میفرمایند که ابراهیم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدا
تعالی فرمود انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدای تعالی ابراهیم را نخست مرتبه
بندگی داد و بعد از آن مرتبه نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود و بعد از آن
خلعت خلت در او پوشانید و بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون ابراهیم
مرتبه امامت یافت مسئلت نمود که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهدی
یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرمایند که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی

معنی رسول و نبی و اولوا العزم

ازاو واقف قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد باقر
و از جناب مقدس رضوی علیهما السلام روایت کرده اند و در حدیث دیگر همین معنی از ابی
جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام مروی شده که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی
النوم انه حق وانه الملک و فی بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت
که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود ان اگر در خواب ببیند که انچه دیده حق است
وانکه دیده ملکست یا انچه شنیده از ملک است حضرت فرمود که اینکه موفق خواهد شد
از جانب خدا تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث اخر و اما المحدث فهو الذی یحدث
فیسمع ولا یعاین ولا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملک حدیث با او کند و او بشنود
حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع انچه
مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول اعم است از اولی العزم پس هر که
خبر داده شود از جانب خدای تعالی بیواسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه
نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه
و خواه در منام خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم ان و رسول انست که مبعوث بغیر باشد
خواه تابع پیغمبری دیگر باشد و خواه نه و اولوا العزم انست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری
نباشد و این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولوا العزم پنج تن باشند کما ورد فی الکافی عن
ابی عبدالله علیه السلام سادة النبیین والمرسلین خمسة و هم اولوا العزم و علیهم دارت الرحا
نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و اله و علی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم و ائمه
پیغمبران پنج تن بودند که اولوا العزم بودند و بر ایشان گردید اسیا نبوت یعنی ایشان
بجای محور اسیا نبوت بودند چنانکه اجزای اسیا دور محور گردد سایر انبیا دور ایشان

میکشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید می شدند و اما عدد انبیا ابن بابویه رحمه الله علیه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله که عدد انبیا چند بود فرمود مائة الف و اربع و عشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جما غفیرا و بعد از ان نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بتقدیر اشتمال بر شرایط معتبر نیست مگر مفید ظن و ان مخالف قول خدای تعالی که منهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده ایم پس هرگاه خدای تعالی احوال بعضی انبیا را ذکر نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد و جوابش انست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قران نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس بنبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم اید و جوابش انست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالفت مخالف مرجوح نه

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا و ملایکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملایکه

پیش از انکه دانسته شد وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق بر وجوب عصمت مختلفند در کیفیت ان و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در ان امور دوم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در ان زمان پس در

در عصمت انبیا

این مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجب است اعتبار عصمت در آن امور
و آن بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیا
از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند و هر ذنبی را کفر دانند فعلی هذا
الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دوم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت
فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام
و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهوا سوم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت
بر وجوب عصمت از خطا عمدا الا سهوا چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند
چهارم ما یتعلق بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت در این نوع بچند مذهب اول
مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دوم مذهب اکثر معتزله که تجویز
کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقة لقمة و التطفیف بحبة سوم
مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا ابتداءً چهارم
مذهب جباعی که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بعمد و بتاویل لیکن تجویز کنند
بر سبیل سهو و نسیان و معاقب دانند انبیا را بر این سهو و نسیان لان علومهم اکمل
فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند
صدور صغایر و کبایر را عمدا الا علی سبیل السهو کما قال الامام فی الاربعین و یا تجویز
نکنند صدور کبیره را لا عمدا و لا سهوا و تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا
کما قال شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعرة و ابی هاشم من المعتزلة
که تجویز صغایر عمدا نیز کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا
لا الکبیرة و لا الصغیرة لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام دوم

در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت فاما قبل البعثة فهی غیر واجبة و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کرده شد شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است دخل است در لطف بودن و ادعی با تباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکنست لما عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد فی کل المقامات اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال و الافعال و نیز واجب است اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نزاهت وی از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا لا محالة و اجبا لا یجوز علی الله ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه مذکورین و وقوع خلاف معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است و اشاعره چون قائل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلوم است انتفای آنها مطلقا و بالنص و اجماع اول حرمت اتباع دوم رد شهادت سوم وجوب منع و زجر لعموم الادلة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوتست یا امامت که دون نبوتست ششم کونهم غیر المخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان و المخلص لیس

کما لقوله لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان
هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار اذ لا
فی الذنب و دلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است کما قال فی شرح المقاصد که وجوب
اتباع در غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ الاحکام ممنوع است و شهادت مردود نیست
مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر انابة و لزوم و وجوب زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن
و ذم و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتأذی به النبی بل یبتهج و
بمجرد فعل کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرء من الظالمین و لا من الذین اغواهم
الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین
الاخیار سیما مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال
و نزاهت از عیوب شمرده اند اما جماعتی که واجب نداند عصمت انبیا را الی طراق
بلکه تجویز کنند نیز امثال یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بآنچه مشتمل است
بر او قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده بروایات از نسبت
ذنب و معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جواب
نزد اشاعره حمل کردن آنهاست بر صدور بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور
قبل از بعثت و نزد امامیه حمل کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول
مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیئات است نظر بما و مؤید این است
مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین و در شرح مقاصد آورده
که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی
که باعلی صوت قرائت کرده میشود و همه بر آن مطلع میشوند و حال آنکه حق سبحانه

وتعم سنیار است وامر کرده ما را بستر واخفا جواب گوئیم که تا دلالت کند بر صدق
وراستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هرچه بر ایشان نازل شده اظهار
آن کرده اند اگرچه دلالت بر ایشان بوده باشد و نیز عبرتی باشد مر امتان او را و ببینند
که انبیا با جلالت شان و عظمت قدر و کثرت طاعات چگونه ملجأ و مضطر می
شدند بتضرع و توبه و استغفار بسبب ترک اولی که از ایشان صادر میشده این
بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند قادر
بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب بنابر ظاهر
آیا واجبست عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند و ظاهر عصمت است بنابر آیاتی
که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعم بل عباد مکرمون لا یسبقونه
بالقول وهم بامره یعملون الی قوله وهم من خشیة ربهم مشفقون و قوله تعم وهم
لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون و قوله تعم لا یستکبرون
عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون باللیل والنهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید
یقین است و متمسک جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه بشبهه چند که اعظم آنها
دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول امر بسجود مر او را
فی قوله تعم واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنابر این معاتب شده بقوله تعم ما منعک
ان تسجد اذ امرتک و بدلیل صحت استثنا فی قوله تعم فسجدوا الا ابلیس و جوابش
منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعم کان من الجن ففسق عن امر ربه
و داخل کردنش در ملائکه بر سبیل تغلیب است بنابر آنکه مدتهای دراز در میان

ملائکه بود شبهه دوم قصه هاروت و ماروت است که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر رازی در اربعین افزوده که لیس الامر کما یتوهم فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان تلقی امور مغیبه از شیاطین می نمودند و در میان مردم القا میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و سحره و الیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بجهت ظهور فرق میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید که کافر شوید و موافق این کلام از حضرت مقدس رضوی روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده و روحانیان صرفه شک نیست در عصمتشان بنا بر آنکه ایشان از شوائب شهوت و غضب مؤید آن است آنچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا از آنچه خلاف است مستقر میان متکلمین شیعه جمهور اشاعره بر مذهب اول اند و معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعرة بر مذهب ثانی و متمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه است از آن جمله امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان که ملائکه از آن جمله اند و مانند وجود قوای متضاده من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون الملائکه و از جناب مقدس صلعم نقل شده از آباء طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و سلم که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین فرمود که گفتم یا رسول الله فانت افضل ام جبرئیل آن حضرت فرمود که یا علی ان الله تعالی

ثم فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین
والفضل بعدی لک یا علی وللائمة من بعدک وان الملائکة لخدامنا وخدام محبینا الحدیث
و مؤید مفاد احادیث ظاهر بن تبیان است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهی چند است نقلی
و عقلی اول مدح حق سبحانه و تعالی ملائکه را بامثال این چنانکه گذشت دوم قوله تعالی قل لا اقول لکم
عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن
کان الملک فضل سیم قوله تعالی ما نهاکما ربکما عن تلکما الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی
نهی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهت اینکه مبادا از تناول
شجره بمرتبه ملکی ترقی کنید و ظاهر است دلالت بر افضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه
شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلعم شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت
معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله ولا الملائکة المقربون
چه مراد اینست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه
چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا
مثل کل آمن بالله وملائکته ورسله الآیة الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة
هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر لطول اعمارهم وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی وما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب
از اول اینست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دوم آنکه این وقتی
نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند و مراد این است که من ملک نیستم
یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم کرد و با مرا علم بوقت نزول عذاب باخبار
خدا بی واسطه حاصل تواند و از سیم آنکه موهمی بود از شیطان که بخیال آدم و حوا

انکند کہ انچہ مشاهده است در ملک از حسن صوت و کمال قوت حال بود نه شدت ببب اکل شجره و از چهارم انکه تعلیم از خدای تعلیم بود و شدید القوی نبود مکر واسطه و از پنجم انکه مراد اولویت ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت ذ علیه لم یکن له اب فقط والملائکة لیس لهم اب و لا ام و از ششم یجوز ان یکون تقدیمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و یا بنا بر انکه ایمان بملائکه بسبب انکه ما ینبه از خواص هم است از ایمان با نبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیا افضل لجهات اخر کقهر الشهوات والمنافی و تحمل المتاعب و المشاق الی غیر ذلک و کلام در این ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق انست که در بیان مرتبه خاتمیت کذشت

فصل نهم

از باب دوم از مقاله سوم در بیان افضلیت پیغمبر صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا سلام الله علیهم و بیان انکه هر فضیلتی که ثابت بوده برای هر پیغمبر ثابت است

بر انحضرت با زیادتی اما افضل انحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما اجماع انحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل با زیادت انست که جناب مقدس مرتضوی فرموده و ما نقل کنیم مضمون انرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلال به بعض ما در اینمقام و انچنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم عن ابیه عن ابائه عن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام که یکی از احبار یهود شام که توریة و انجیل و زبور و صحف انبیا علیهم السلم خوانده بود و عارف شده

بکاء بلال ایشان آمد مجلسی که بود نشسته را نا اصحاب رسول الله صلعم وفیهم علی بن
ابیطالب ع وگفت ای اصحاب محمد ما تکذا شنید برای هیچ پیغمبری فضیلة برای هیچ
رسولی فضیلتی مگر آنکه آن حال آن برای پیغمبر خود کرد پس هل مجیبون عما اسألکم
عنه پس قوم از عجز از جواب بی سیلند هیچ نگفتند فقوع علی بن ابیطالب ع نعم ما
اعطی الله عزوجل نبیا درجة ولا مرسلا فضیلة الا وقد جمعها لمحمد صلی الله علیه
وزاد محمدا صلعم علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت
فرمود نعم از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان بان
وبنالتی باشد مر شک کنند کان را در فضایل وی انه صلعم اذا کان ذکر لنفسه فضیلة
قال لا فخر منی ذکر کنم برای قوم فضایل و برای آنکه مستلزم عیب و نقص باشد برای
انبیا علیهم لیکن شکرا لله علی ما اعطی محمدا صلعم پس یهودی گفت من از تو سؤال میکنم تو مهیا
جواب باش حضرت فرمود بیا هر چه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را سجده آدم امر فرمود
فهل فعل بمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک واعطی محمدا صلعم افضل من هذا
سجده ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضیلته ورحمة من الله له
وتحیتی که پیش از این تعظیم درباره محمد صلعم صادر شده حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت
خود از آنبر محمد صلعم فرستاده وکذا الملائکه باجمعها ومؤمنان را تعبد فرموده بصلوات
فرستادن بوی یعنی علیه السلام بذلک فقوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی
یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی
آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرم چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب
حیث قال لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر یهودی گفت هذا ادریس رفعه الله

فضائل و معجزات حضرت خاتم

مکانا علیا منزلت او در پیش خدا رفیع کردانیده و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات
حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرده افضل از این حیث قال نعم و رفعنا لک ذکرک
و طعام دادند او را از تحفه بهشت در زمان حیات چه روزی آنسرور متضرر بود
از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در او تحفه جنت بود و چون بدست آنسرور داد آن جام
و تحفه هر دو به تسبیح در آمدند و تهلیل کردند پس آنسرور بدست اهل بیت خود
داد باز تسبیح و تهلیل میکفتند خواست که بعضی از اصحاب خود نیز دهد جبرئیل
نکذاشت و کفت تحفه جنت است نشاید جز نبی را یا وصی نبی را پس آنسرور آن تحفه
تناول کرد و ما نیز تناول کرده ایم و من هنوز مزه و حلاوت آن را در کام خود می یابم وکتی
کفت اینک نوح که صبر کرد در راه خدا تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمودند
پیغمبر ما نیز صبر نمود و عهد قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند و از
میان خود بیرون کردند و سنکباران نمودند و سابر بی ادبیها بجا آوردند
خدا تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلعم کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود
آرد و هلاک کند آنسرور اذن نداد و کفت من مبعوث شده ام که رحمت
عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح
چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت وی را بحرکت آمد و نجات
فرزند درخواست کرد که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود که فرزند غیر صالح
اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در راه ایشان نهاد
و هیچ نسب را فرابای خود نکرد آیا صبر کدام در راه خدا بیشتر باشد یهودی کفت
نوح بر قوم خود دعا کرد و خدا تعالی دعوت او را قبول نمود چندان باران از

امتمان اند که قوم او هلاک شدند علی ع فرمود پیغمبر ما نیز چنان کاری کرد لیکن
تفاوت عظیم است میان این دو امر چه نوح غضبناک شد و نفرین کرد پیغمبر ما چه
قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج باران شدند دعا کرد
و رحمت طلبید دعای وی مستجاب شد و چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند
و استدعا نمودند که بایستد آنسرور تبسمی نموده فرمود که هذا سرعة ملالة ابن آدم پس
گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع میبارید
بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود ع از خدای تعالی بر قوم خود نصرت طلبید
خدای سبحانه و تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت ع فرمود خدای تعالی پیغمبر
ما را بیش از این کرامت کرد چه فرمود دو روز خندق در هلاک دشمنان وی بادی فرستاد
و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین امنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنودا
فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلم خدای تعالی
بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت ع فرمود خدای تعالی
به پیغمبر ما بیش از این کرامت کرد چه ناقه صالح با او بسخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی
و پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا
چندان کار فرموده که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام
آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود شتر را از او درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی
شتری در بکر بزبان آمده گفت فلان مالک من نیست و مرا بشهود زور صاحب کرده
و صاحب من فلان است یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلم متیقظ و متنبه شد بمعرفت
خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلم گفت تنبه ابراهیم ع در پانزده سالگی

بود و پیغمبر ما صلی الله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی
از ایشان انسرور را دیده باوصاف و علامات که در کتب خوانده بودند شناخت
از نام او و نام پدرش پرسیدند بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه فرمود
ارض پس اشاره باسمان کرده فرمود سما گفتند فمن ربهما قال الله و گفت شما کیان
شک دارید همزه در باره خدای تعالی ای یهودی انسرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید علیم
و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم
محتجب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاصد قتل او
بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا دوم وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا
سیم فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ چهارم وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا
بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا پنجم وَجَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ
أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم مبهوت کردانید و ملزم ساخت
کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن
خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام
وهی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم پس او را باز گشت در
خالت مبهوتی بود یهودی گفت ابرهیم بتهای قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما
از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخت بشکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت
و بت پرستان را بشمشیر انداخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی
در معرض قربان در آورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبتی از آن عظیم تر کشید چه فرزند
ابرهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا از در برابر
الخ

فضایل پیغمبر صلی الله

آنحضرت در راه خدای تعالی شهید ساخته مثله کردند و صبر کردند و اظهار تحسر نفرمود
و گفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون می شد بیگذاشتم حمزه را در دامن احد تا محشور شود حتی
من بطون السباع و حواصل الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم در آتش افکندند و او صبر
کرد و آتش بروی برد و سلام کرد امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله سم نمود
ساخت حق تعالی آن سم را در جوف مبارکش برد و سلام کرد یهودی گفت اینک یعقوب
حق تعالی عظیم گردانید از خیر نصیب وی او را اسباط او را از صلب وی و مریم بنت عمران را
از نسل او امیر فرمود فاطمه سیدة نساء و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما گردانید
یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود
حزن یعقوب تلافی در عقب داشت و در دنیا و قرة العین پیغمبر ما را در حیاتش قبض
روح شد و وی اظهار جزع و حزن ننمود و گفت تحزن النفس و یجزع القلب وانا بک
یا ابرهیم لمحزونون و لا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را بچاه افکندند و بر
تلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از او در وجود نیاید امیر فرمود که
اگر یوسف حبس سجن یافت آنحضرت نیز سه ساله محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و
اولاد را با مهاجرت حرم خدای تعالی جمع نموده و حق تعالی باو بجهت تسلی خاطرش خوابی
نمود و تعبیر آن را راست کردانید کما قال تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند آنحضرت نیز در غار بود یهودی
گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت و موعظه بود
حضرت فرمود که پیغمبر ما را افاضل از آن عطا نمود چه سوره بقره از قرآن در
برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف دیگر

مفصل شایع بود در مقابل زبور و سوره بنی اسرائیل و برائة موازی صحف ابرهیم و
صحف موسی و زاد له السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم
و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات نمود
امیر المؤمنین ع فرمود حق تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مناجات فرمود
یهودی گفت خدای تعالی بر موسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت
خود القا نمود و از محبت وی بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نمیشود شهادت
لا اله الا الله بشهادت محمد رسول الله و در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت
و بلند نشود صوتی بذکر خدای تعالی مگر آنکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی
گفت خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی بنابر منزلتی که موسی را بود حضرت گفت خدای
لطف فرمود بمادر محمد بنام محمد را و او را آگاه کرد اینکه محمد رسول الله است تا اینکه
گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که یا و گفتند انه
در بطن تو است سید المرسلین چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تعالی اسم محمد را
از اسم خود که محمود است اشتقاق نموده یهودی گفت خدای تعالی موسی را فرستاد بسوی
مثل فرعون متجبری و صاحب عتوی و نمود باو آیات و معجزات بزرگ حضرت فرمود
حق تعالی پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعونی بود مثل
ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن الحارث و ابی بن خلف و منبه و مثل
مستهزئه مانند ولید بن مغیره و عاص بن وائل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و
حرب بن طلاطله و نمود بایشان را آیات بینات در آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق
پیغمبر و ثبوت نبوت وی را یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی

حضرت فرمود خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنه مذکورون بنوعی که
عبرت عالمیان شدند و در باره مستهزئین نازل شد انا کفیناک المستهزئین یعنی
الله خمسته هم کل واحد منهم بغیر قتله صاحبه فی یوم واحد چه ولید که تیری
که مردی از خزاعه برش نشانده و گذاشته بود که خشک شود خواست بردارد شطیه
از آن بر کحلش آمده بکسیخت فمات و هو یقول قتلنی رب محمد و عاص بحاجتی بیرون رفت
سنگی از زیر پایش و بیرون رفته بیفتاد و پاره پاره شد و او نیز میگفت قتلنی رب
محمد و اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل با امر
ملک جلیل سرش گرفته بر ساق شجر میزد تا بمرد و میگفت قتلنی رب محمد و ابن حارث
که پیغمبر بر روی نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بر وی گریه کند بود بموضعی
که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبزی در دست داشت بر روی او میزد تا کور شد و ماند
تا پسرش بر او گریست و ابن طلاطله بیرون رفت در روز تابستان گرم و بحول علیه
شده باز گشت اهل خانه منع از دخولش کردند فریاد کرد که من حرثم ایشان در غضب
شده بقتلش مبادرت کردند و همه این امور در ساعت واحده بوقوع انجامید و آن چنان
بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی از این
سخن خوب و اگر نه ترا بقتل میرسانیم پس آنحضرت بمنزل خود آمده در بر بست
اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده این آیه آورد که فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین
یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک
ندارم با تهدید که مستهزئین کردند گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت فرمود
که الان نزد من بودند جبرئیل گفت من نیز الان کفایت امر ایشان کردم و اما بقیه فراعنه

معجزات حضرت

...دید نیزای خود رسید ببلیه بود که برای موسی عصا ثعبان کرد ید امیر فرمود برای
پیغمبر ما اعظم از آن شد و این چنان بود که مردی طلبی داشت از ابی جهل روزی
طلب وجه خود نمود و ابوجهل ادای آن نکرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از ملا
از بر سبیل سخریه با مرد گفت که مرد را لات نیم ترا بکسی که برای تو التماس کند و از این
حق تو بستاند پس دلالت بسوی محمد کرد و ابوجهل همیشه میگفت که روزی باشد
که محمد صلی الله بحاجتی نزد من آید و من استهزا کنم او را مرد نزد پیغمبر آمده گفت که شنیدم
که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی است و میتوانی که حق مرا از او بستانی
تا شفیع من شوی پس حضرت برخاسته نزد ابوجهل آمده و گفت قم یا ابا جهل ادّ حقه
یعنی برخیز و ادا کن حق این مرد را و از او در گذر [illegible] وابی جهل [illegible] پس ابوجهل فی الحال برخواست
و حق مرد را ادا کرد و بمجلس خود باز گشت یکی از اصحابش بوی گفت از محمد ترسیدی که حق
مرد را ادا کردی جواب داد که معذورم دارید مرا باید دیدید که دیدم از طرف یمین او مردان
که در دست داشتند حربهای که میدرخشیدند و از طرف چپ وی دو اژدها دیدم که
دندانها بهم میزدند و آتش از چشمهای ایشان لمعان میزد اگر امتناع می نمودم ایمن نبودم
که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم که برود کار محمد را کفایه نماید
پس برخواست و سنگی عظیم برداشت و آمد نزد آنحضرت در وقتی که در حجر الکعبه در سجود بود
و طول عظیم در سجده مینمود پس سنگ را برسر مبارک وی رها کرد سنگ بر پای
نحس ابی جهل آمد و مجروح شد وی فرج و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او
سؤال کردند گفت بمجرد آنکه متوجه من شد من از کرده نزدیک بود که مرا فرو برد
دستم بلرزید و سنگ بر پای من افتاد [illegible] که موسی ید بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر

فضایل حضرت پیغمبر صلی الله

ما اعظم از ین داشت چه هر جا می نشست نور از یمین و یسارش لمعان میزد چنانکه
مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی ید بیضا داشت و کذلک امیر فرمود که
در غزوه حنین بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون تشنه کرده شد بقدر چهارده قامت
بود اصحاب مضطرب شده گفتند دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب
موسی انا لمدرکون حضرت فرمود امده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی
عطا کرده ایت مرا نیز بنما پس سوار شده بر آب رفت و هم از عقب او روان شدیم و از آن
گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشده یهودی گفت برای موسی از سنگ دوازده چشمه
بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از ین بظهور پیوست روزی که در حدیبیه
محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نمود
دست مبارک بر بالای آن نهاد از میان اصابع انور عیون منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان
سیراب شدند و مشکها پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت
تیری از کیش بیرون کرده براء بن عازب داد و گفت این سهم در این قلیب فرو کن
برا چنان کرد فانفجرت اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شد در روز
المیضاة امری که عبرت شد علامتی مر منکران نبوت را مانند حجر موسی و آن چنان که
یعنی ظرفی که از آن وضو میگرفت طلبیده دست مبارک در آن فرو برد ناگاه آب از آن
جوشیدن گرفت و آشامیدند و سقی دواب نمودند و هر قدر خواستند برداشتند یهودی
گفت بر موسی من و سلوی نازل شد مرتضی علی فرمود بر پیغمبر ما و امتش غنایم حلال شد و
پیش از و حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی و برای این نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح
پیغمبر ما و امتش گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة و لم یعملها کتبت له

حسنة فان عملها كتبت له عشرة و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مرتبه نبود
یهودی گفت تظلیل غمام از برای موسی بود حضرت علیه السلام فرمود که تظلیل غمام برای موسی
در تیه بود و محمد صلعم تظلله الغمام من یوم ولد الی یوم قبض بود یهودی گفت آهن را از برای داود
خدا نرم گردانید که از آن درع میساخت امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این
کرد فانه لین الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بسیار گریه
کرد حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز می ایستاد شنیده می شد
از سینه او آوازی مانند آواز دیگی که بجوش آید و حال آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی
او را از عقاب در مدت ده سال بر اطراف اصابع قیام می نمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه
و تمام شب قیام می نمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی
انزال قرآن بر تو بجهت این نبود که این غایت مشقت و محنت کشی چندان میگریست که
بیهوش میشد باو گفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر
فرمود بلی و لیکن بشکرانه این میکنم آنچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا و اگر کوه با داود
حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد روزی با او در جبل حرا
بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر
پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم
که دموع می تراوید بحضرت فرمود ما یبکیک چه چیز گریه میدارد ترا این جبل باواز
بلند گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که
وقودها الناس و الحجاره بود و من از آن وقت که این سخن شنیدم میگریم که مبادا من
از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار

معجزات پیغمبر صلی الله

کرفت یهودی گفت اینک سلیمان ما اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده امیر ع فرمود که پیغمبر ما صلی الله علیه و آله افضل از این عطا کرده شده روزی نازل شد بر وی ملکی که هرگز فرود نکرده بود بزمین و آن میکائیل بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزائن ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوهها ذهب و فضه کرده برای تو و با تو سیر کنند هر جا که سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است در آخرت برای تو حضرت ص بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جمله ملائکه ایما نمود جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم اکل یوما و لا اکل یومین تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و باینجمله که گفتی ندارم فزاده الله الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی اخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدای تعالی وی را بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان یهودی گفت سلیمان را باد مسخر بود تا وی را سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود بسرعتی که چاشت یکماهه راه را طی کرد و شام یکماهه راه علی ع گفت به پیغمبر ما افضل از این داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راه است سیر فرمود و از آنجا بملکوت سماوات که پنجاه هزار سال راه است عروج نموده و منتهی شد بساق عرش فدنا بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدای تعالی بحسب علم و دانش و معرفت نه بحسب مکان و طی مسافت پس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفته بصر مبارکش را بآن نور دیده و مشاهده کرد عظمت خود را بفواده و لم یره

فضایل پیغمبر صلعم

بعینه یعنی اندید ن بدالمبود بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایتست از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است لله ما فی السموات وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی خدایراست هرچه در آسمانها و در زمین است و اگر اظهار کنید هرچه که در نفسهاست شما و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را بان پس می آمرزد هر کرا خواهد و عذاب میکند هر کرا خواهد این آیه بر جمیع انبیا سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه که از عمل بمقتضای آن ابا نموده از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد وی بر امت خود عرض نمود کردند قبول و چون بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود امن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت مقر بود والمؤمنون کل امن بالله وملائکته وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با علم طاقت ایشان رحم نموده رفع مقتضای آن فرموده و گفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت پیغمبر صلعم چون خدا را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بان مؤاخذ بودند نموده گفت ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا حق تعالی از اینهم رفع نموده پیغمبر صلعم طلب زیادتی کرده و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی از اینهم عطا کرد و گفت شدائد و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چنانکه ایشان را قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خود دور و خواه نزدیک و برای تو و امت تو همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند از آن بقاع

بودند بمقراض کردن موضع نجاست و قد جعلت الماء لامتك طهورا و قبول فرائض
بر اعناق خود بر بیت المقدس حلال کردم تا این بود که نمازی نازل شده از آسمان
حجاب قربان مسرور در مراجعت باید و الا خاسر و محروم بر گردد و از قربانیهای امت تو فقرا و مساکین
تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد ثواب آن مضاعف کنم و الا روی عقوبات
دنیا نمایم و نماز ایشان در ظلم اللیالی و انصاف ایام بود پنجاه نماز بود در پنجاه وقت
برای امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر حسنه
صلوة و حسنه امم سابقه بحسنه بود و سیئه بسیئه و حسنه امت تو بده
سیئه بسیئه و گناه ایشان بر درها و خانهای ایشان نوشته می شد و هر گاه
طالع می شدند و توبه ایشان آن بود که محبوبترین خود بها بر خود حرام کنند
قبول می شد در عمر صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول می شد بعد از آنکه بازاری
گناه بوده دنیا عقوبت کرده شود و گناه امت تو پوشیده شد امت تو از بلاهای غابط
گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده می شود به توبه که طرفة العینی کنند بعد از اجرا
عقوبتی و تحریم مباحی و چون آنحضرت منصور تو از سر و التفات الهی تا بانیم رسید بطلب
زیادتی نموده گفت ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود گفت
بتحقیق که برداشتم از امت تو سختیها و بلاها که امم سابقه و حمل آن کرده شود برای تو
آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را با چیزی فوق طاقت ایشان تا بشد حضرت در خواست
عفو و غفران از امت نمود و گفت و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولینا حق تعالی
فرمود که عفو کردم از تائبان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین
حق تعالی فرمود قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت

نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشد که بر بدن گاو سیاه باشد همیشه
ایشان غالب و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند هر عالمیان را و
هیچکس استخدام ایشان نتواند کرد و واجبست بر من که غالب گردانم دین تو را
بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب الا صد بنی مکر دین تو و یا دینی که ادای
جزیه کنند با اهل دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان بودند یعملون له ما
یشاء من محاریب و تماثیل امیر المؤمنین ع فرمود برای پیغمبر ما افضل از این عطا شد
چه شیاطین مسخر سلیمان بودند بر حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما
شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند و نه نفر از اشراف ایشان
از جن نصیبین و یمن نزد حضرت آمدند و قران شنیدند و معذرت خواستند و گفتند ما
گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی
دیگر هفتاد و یکهزار نفر از ایشان آمده معذرت خواستند و بیعت کردند بصلوة
و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و پیغمبر ما عام و شامل
شد بر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا بتوانند اوتی الحکم صبیا داده شد
حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از او صادر شود و روزه
برده میبرد امیر المؤمنین ع فرمود که پیغمبر ما از این عظیم تر بود چه زمان یحیی زمان
جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید و علم و حکمت شایع
بود و به پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود
و در دنیا عبده اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننموده
و غیر خدای یگانه نپرستیده و هرگز دروغ نگفته و با بطالان قوم راضی نشده و کان

صد وجا حلیما و هفته هفته بیشتر و کمتر روزه میکردند و چون از غم خوارى نصیحتش
میکردند میفرمود انى لست کاحد انى اقیل عند ربى فیطعمنى و یسقینى یعنى من مانند
شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات
متعارفه بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید
و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیت خدای تعالى و از ارتکاب
کاهیده بود یهودى گفت اینک عیسى ابن مریم بزعم شما اندر تکلم فى المهد صبیا امیر المؤمنین ع
فرمود پیغمبر ما در عیسى که بر زمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست راست بسوى
آسمان برداشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نورى از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند
اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصر حمرای سماوه و قصور بعض اصطخر را با حوالى و نواحی
هرکدام و در شب مولد آنحضرت بنا بمرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین با اضطراب
در آمدند و گفتند در زمین حادثه عظیمى حادث شده و مشاهده میشد در آن شب صعود و
نزول ملائکه که بعضى با آسمان نازل میشدند و بعضى بآسمان میرفتند و ابلیس بنابر مشاهده این اعاجیب که در آن
شب واقع میشد اراده کرد که بآسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او را در آسمان سیم
جاى نشستى بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه خبر معلوم
نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهاب یهودى گفت عیسى ابراء اکمه و ابرص مینمود حضرت
امیر ع فرمود پیغمبر ما نیز ابراى دو عاهه صادر شد و دیگر از احوال مردى از اصحاب
خود سؤال کرد گفتند یا رسول الله از شدت ضعف و فقاهت مانند جوجه مرغى شده که پر نیاورده
باشد حضرت بعیادت او رفت و توجه فرمود گفت تو در حالت صحت بچه دعا مداومت میکردى
گفت که همیشه میگفتم یا رب آنچه عقوبت تعاقبنى بها فى الآخرة فعجلها لى فى الدنیا یعنى

خدایا هر عقوبتی که در آخرت مرا خواهی کرد در دنیا تعجیل کن با من تا در آخرت آسوده
باشم حضرت فرمودند چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی
بار خدایا در دنیا و آخرت با من احسان و نیکوئی کن تا مرد این کلمات بر زبان راند
فی الحال شفا یافت فقام صحیحا وخرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد حضرت
آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب پر کرد آشامید و آب دهن مبارک
خود را در آن آب فکنده فرمود که جسد خود را باین آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ
از اثر جذام با وی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک خود بروی افشاند
آمد بر نخواست از پیش او مگر صحیح و سالم و نیز زنی نزد آنحضرت آمد گفت یا رسول الله پسرم مشرف
بر موت شده و هرچند طعام باو عرض میکنم از کثرت تثاءب قبول نمیکند ربتنا و لذا در حضرت
بنزد او آمده گفت یا عدو الله ولی الله یعنی ای دشمن خدا دور شو از دوست خدا
فقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد تیری بر چشم آمد از حدقه بیرون افتاد
حضرت دست مبارک بر آن گذاشت فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش جز زیادتی
نور و حسن فرق نداشت و محمد بن عبدالله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن
جدا شده و حضرت متصل شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بر آن مالید فی الحال
بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن اشرف
بچشم و دست عبدالله ابن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست مبارک بمالید
صحیح شده بود گفت عیسی احیای موتی مینمود امیر فرمود زنده کردن مرده مکرر نسبت
حلول حیات در غیر ذی حیات در دست پیغمبر ما سنگ ریزها تسبیح میکردند و باکره
مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مردگان سخن میگفتند و استغاثات از خدا

کردند و نیز روز دیگر زن طایفه گوسفندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آورد و نزد خواستند
که تناول نمایند گوسفند مسموم بریان در آمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسموم
پس اگر بهیمه در حال الحیات سخن گوید از اعظم بینات نیست فکیف که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کردن سخن گوید و نیز آنحضرت شجره را آواز می کرد و جواب می شنیدند
با بهیمه سخن میگفت و می شنید و سباع با او تکلم نمودند و گواهی بنبوتش دادند و
امیر محمد نیز از نجا الفتش نمودند یهودی گفت عیسی کان یخبرهم بما یاکلون وما یدخرون
فرمود که عیسی از چیزی خبر می داد که صاحبش علم بان داشت و از عیسی در بطن جاویده
مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر می داد که هنوز موجود نشده بود و دیگران
علم بان نداشت مانند موت که کی خواهد بود و حرب که کی خواهد شد و که کشته خواهد شد
و بسیار بود که مردی می آمد که از آنحضرت سؤال کند می فرمود تو خواهی گفت یا من
بگویم و میگفت هر چه او خواسته بود و آنحضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد
اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام
که پسر مرا که گرفتار کرده اید خلاص کنم حضرت فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو
و صفوان بن امیه صحبتی واقع شده و یاد کشتگان بدر کردید و گفتید و الله للموت
خیر لنا من البقاء مع ما صنع محمد بنا وهل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی والله
که اگر عیال و دین نمی بود می رفتم و ترا راحت می رسانیدم از قتل محمد صفوان بتعهد
عیال و تقبل دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله فانا
اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی
از گل هیات مرغی ساخت و نفخ در او کرده مرغی شد امیر فرمود مانند و شبیه این از

ما نیز ظاهر شد و روز حنین آنحضرت حجری برداشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمد
پس حجر را گفت پاره شو حجر بسه پاره شد و از هر پاره شنیده می‌شد غیر آنچه از پاره
دیگر شنیده می‌شد و نیز در بطحا شجر را طلبید هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در آمد
پس به شجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد
پس گفت گواهی ده به نبوت من گواهی داد به نبوت او و پس گفت بمکان خود باز شو
تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی ازهد بود امیر فرمود
که حضرت محمد صلعم ازهد الانبیا بود چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و
هرگز نزد آنحضرت مائده ننهادند که در آن طعامی باشد که هل من نعم تناول کنند و
هرگز نان گندم تناول ننمودند و از نان جو نیز هرگز چندان تناول نکرد که سیر شود
در سه شب پی در پی و آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن
بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من البلاد و مکن له من غنایم العباد یعنی
دیناری و درهمی از او نماند با آنکه بلاد گرفت و غنایم را صاحب شد و بسا بود که
روزی سیصد هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد و چون شام می‌شد سایلی
رسید میگفت و الذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع من شعیر و لا صاع
من تمر و لا درهم و لا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان
محمدا رسول الله و گواهی میدهم که خدا تعالی هیچ پیغمبر و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر که
دو باره محمد صلعم همه آنها را جمع فرمود و زیاده نیز نمود باضعاف رجحان و فضل

بیستم از باب دوم از مقصد اول در بیان معراج آنحضرت

بدانکه اگر چه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبا

اقسام ممتنع

لیکن خصوص معجزهٔ معراج بنا بر استبعاد عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب آنچه
مشهور شده از فلاسفه از امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان است و لهذا اختلاف
عظیم در میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند که این قضیه در منام واقع شده
و جماعتی بر آنند که در یقظه واقع شده بود لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی قایلند بجسد
لکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه بود و با جسد از مکه تا مسجد
اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیه
معراج مخالفین مستند اند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بآنچه مروی شده از عایشه
که گفت والله ما فقد جسد محمد صلعم و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحة و ضعف روایتین
سیما در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارد شده محتاج
ببیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است امر تفصیل مبنی است
بر بیان حقیقت حال در مسئلهٔ مذکوره پس گوئیم باید دانست که ممتنع بر دو گونه است
اول ممتنع عقلی و آن امریست که دلیل عقلی قائم باشد بر عدم جواز وقوعش مانند
وجود حادث بلا سبب مطلق دوم ممتنع عادی و آن امریست که دلیل قائم نباشد عقلا
بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند حجر و شجر چه اسباب عادیه حرکت ارادیه
در شجر معلوم الانتفاء است پس وقوع حرکت ارادی از شجر بحسب عادت ممتنع
باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفاء سبب مطلق نیست پس وقوع
حرکت ارادی از شجر ممتنع عقلی نباشد و واجب است بودن معجزه از قسم دوم تا
معجزه صحیح بود و جایز نیست بودنش از قسم اول و الا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر
شخصی دعوی نبوت کند و گوید معجزهٔ من این است که من جمع میان نقیضین کنم هر آینه

واجب باشد مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بهم آمدن افلاک غیر محدد جهات چه دلیل امتناع این است که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوف است بر اینکه جهات متعین شده باشد پیش از این حرکت پس هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات با و متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص بمحدد جهات است و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که ماده فلکیات مطیع ماده نیست که قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوف بر قبول ماده وی مر انفصال تجددی را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بر وقوع خرق محدد جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نیز پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق

فصل بیست و یکم از باب دوم از مقاله سوم در بیان کرامات اولیا

بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را و رضای او را بر جمیع مرضات اختیار کند و بر کرم نپسندد ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی لیکن هر کرا ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قایم

بر عصمت او نباشد و تکذیب وی بر او لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء
الله علی الیقین ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و انبیا باشند و سایر مؤمنان بحسب
ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی از ایشان در مظنه جواز امکان باشند و چون
شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که امریست ممکن از او عجیب نباشد و گاه باشد
که واجب شود چنانکه در ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و مشتبه بمعجزه نشود چه
معجزه مقرون بدعوت نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شأن ایشان
نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای آن کند بر سبیل اغوا هر آینه بر دست او ظاهر نشود
مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات
و حذاقت در علم باسباب عادیه عبارت از حال توانند شد و ظهور خرق عادات را بر دست اولیاء
الله کرامت گویند بنا بر آنکه لا محاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدا
تعالی و آن واجب نباشد ولی را ادعای مرتبه و لا بد خلافی نیست و شک نیست که جماعتی که منصوص
باشند از جانب خدا و رسول خدا بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجت الله باشند مر ایشان
را جایز بلکه واجب است ادعای آن مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات
طبق آن معجزه باشد مر ایشان را ذلک بر صدق ایشان و در غیر ایشان علم ادعای آن مرتبه
و علم بعدم تصدیق ولی باختراق عادات ولی تواند بود

باب سوم از معتقد در امامت و در آن چند فصل است

فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت امام

بدانکه هر که معنی نبوت بدانسته باشد و سبب حاجت بنبی را شناخته باشد چون رجوع بحال خود
کند و قیاس حال ابنای جنس نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود

چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از
ازمنه بنا بر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق تعالی مختص بدانست
آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد لیکن کفایت
حاجت مکلفین از او حاصل تواند شد ثابت باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان
مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنا بر آنکه وجود
علمای کاملین را اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع
از جانب خدا است نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین
شریعت تواند کرد باید که منصوب از جانب خدا و ماذون از او باشد و اگر نه کفایت
دینی از او حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل
برای و قیاس در امور متعلقه بدین نتواند کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا و کسی
اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله در بعضی از امور عمل برای خود می کرده و منتظر وحی نبی نبود
هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دین داری
خارج بود نزد اقربیت نزد عقلا سیما که مخالف نص قرآن مجید است که و ما ینطق عن الهوی
ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی از امور دون آنها رکیک است چه جمیع امور
متعلقه بدین علی الدوام در حاجت باذن الهی و وحی ربانی است و هر گاه پیغمبر عمل برای خود
نکند دیگری را چه یارای آن باشد پس هر گاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان
نبی اولی خواهد بود و هر گاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع
ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی امر ناهی که از او فرا گیرند
و باو رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق باین مرتبه بالاتفاق واقع پس ثابت شد

وروا نبود که پیغمبر بتعیین نکند شخصی را از علما بجهت قیام بامور مکلفین و حال آنکه بیان
کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه بآداب غایات حتی در اکل و شرب و دخول حمام
و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد باعتراف
مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز و تکفین پیغمبر
بتعیین خلیفه دلیل این خاصه پس مراد از امامت بنحو مذکور ریاست عامه مسلمین در امور
دنیا و دین بسبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که تعریف مذکور برای امامت
متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال آنکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مخصص اند
بقول بامامت ایشان متصف نیستند بجمیع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور
چه ریاست در امور دین بلا محاله موقوف است بر معرفت امور دینیه بالضروره و ایشان
عالم بودن امام را شرط نمی دانند در امامت و مدعی اینهم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان
عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوف است بر عدالت بالضروره
و ایشان از این شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این در امر در اکثر ایشان
موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و
غلبه است و هر کس متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگر چه فاسق باشد علی
الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم
الشرع سواء کان عادلا او جائرا و هم چنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی
متتبعی پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر صلعم موقوف است بر اذن پیغمبر بالضروره
و آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار ایشان این شرط را نیز و نیز خود
متفطن باین معنی شده و گفته که فان قیل الخلافة عن النبی صلعم انما تکون فیما استخلفه النبی

فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه يعني اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمیتواند بود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوئیم که لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بر خلیفه کردن نبی باشد و بر تقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از اینکه بیواسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بر خلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نصب است امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست فضلا عن غیرها و تسلیم تعمیم بواسطه و بیواسطه هیچ وجه صوری نمیتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و مفروض این است که خلافت بدون استخلاف نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نمیتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه اعم است از خلیفه و کل امت باینمعنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بر خلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آنشخص کرده باشد جواب گوئیم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در آنست که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه عرفا چنانکه بیان شده بیت سیما در خلافت شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل بودن او و وجوب نصب نبی بر امام و مراد از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت بنابر آنست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص

علیه با امامت و خلافت نباشد محقق و ثابت نباشد وجوب بقای او بر حکم عدالت و روا نبود
خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقة عصمت نباشد
مگر تاکید عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که باجماع علمای امامیه ثابت است
بنا بر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا
قبیحست و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نصب امام واجب
نمیبود و امامت باختیار امت بودی ترجیح مفضول از امت ممتنع نمی بود و افضلیت امام
ثابت نمی شد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت و فصل

دویم از باب سیوم در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور شتی
که معتبر است در آن بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات
دینیه متفرع است بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گونه منشعب اند از اختلاف
در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف
فی الاسلام علی قاعدة دینیه مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف
از او صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی صلعم در مرض موت کاغذ و دوات
طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون مکرر در ایام حیات نصوص
امامت و خلافت او را بعد از نبوت صادر یافته بود و حضرت می دانست که اصحاب عمل
بمقتضای آن نخواهند کرد یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حال مرض موت که آن
وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و بیضاء
لا ازیل عنکم مشکل الامر واذکر لکم من المستحق لها بعدی عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت
قلم و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایة الرجل قد غلب علیه الوجع فانه

لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض بر او غالب شده و هذیان میگوید پس آنست
ما را کتاب خدای تعالی و این روایت علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان
ما و مخالفین ما و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده و اکثر
علمای ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن
کرده اند ارباب سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب تصانیف خود نموده اند و بعبارات
که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات علی الاختلاف
العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از عطا عن عمر که از اهل
ثلث نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله صلعم بیمار شد دوات
و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از او و اراده آنحضرت آن بود
که نص کند در حالت موت بر تعیین علی ع پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر را هذیان
میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند آنگاه آنحضرت دلتنگ شده گفتند دور شوید
و صاحب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول کتاب مذکور گفته
که اول خلافی که در عالم شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول
خلافی که در زمان اسلام در مرض موت پیغمبر صلعم واقع شده مخالفت عمر بود که منع
نمود که وصیت پیغمبر صلعم نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده
عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی صلعم مرضه الذی توفی فیه قال ائتونی بدواة
و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده فقال عمر ان رسول الله صلعم قد غلب علیه الوجع حسبنا
کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید و پیش من لا ینبغی عندی التنازع
قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم جا

شدن ومانع شدن عمر بود میان ما و میان نوشتن پیغمبر و بالجمله خلاف در این مسئله در چند موضع واقع است اول در اینکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف ندارند بر وجود امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احد و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیه لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنا بر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف بوجود نبی پس حاجت دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و بیان این در فصل اول کرده شد و نیز حدیث مستفیض معتول بین الجانبین که قول بمضمون آن بحسب ظاهر اجماعی امت است و هو قوله صلعم من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤیدیست کما لا یخفی دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر وجود امام از مقومات دینست نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود و امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر

نشود بمنع قولی هر اینه اهل حل و عقد را مسئله اتفاق کنند بر منع فعلی اگرچه محتاج شوند
بتشهیر اسلحه و نصب حروب بباید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از
ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند امراض
مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی
مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند
جهل و جنون و اغما و امراض منسیه علوم و همچنانکه واجب است خلو از عیوب
مذکوره ابتداء واجب است خلو از طریان نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون
شود یا اعمی و اصم و اخرس گردد در این است مراد از عصمت از عیوب مذکوره و مشهور
در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیب مذکور را علیحده شرط
دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجب است بودن امام
بحیثیتی که عیوب مذکوره بر او طاری نتواند شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور در او کافی
نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب از او
ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم گردانیده ایم از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب
نسبی مانند دنائت آبا و عهر امهات و رذالت قبیله و در این کتاب نیز مراد این اصطلاح
جریان خواهد یافت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو امام است از عیوب
منفره که هر اینه مانع از انقیاد و اطاعت اوست چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور
لا محاله لطفی است ممکن بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و اگر نه نقض غرض
لازم آید و مخالفین اگرچه عدالت را شرط در امامت بیعت و اختیار دانند و برائت از
عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جدا شوند

عصمت از انبیا ایشان شرط دانند اعنی عدالت و برائت مذکور بس موضع سوم
وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را راهی نیست بمعرفت
عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص بر او من عند الله
تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قائل بوجوب نص نباشند موضع
چهارم افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند
بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابی الحسن الاشعری نقل
کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا علی ان الامام اذا کان
افضل کان اقرب الی انقیاد الناس له واجتماع الاراء علی متابعته و لان الامام خلیفة
عن النبی صلعم علیه و آله فیجب ان یطلب لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی
شرح المقاصد موضع پنجم وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور
شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است بالاتفاق مگر
خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله صلی الله علیه و آله الائمة من قریش و قوله صلعم
الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا لاوامره و قوله صلعم قدموا القریش
ولا تقدموها و اجماع الصحابة یوم السقیفة لما قالت الانصار منا امیر و منکم امیر
منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا دلیل
المخالف من المنقول قوله صلعم اطیعوا ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع و من المعقول
انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم والتقوی والبصیرة فی الامور
والخبرة بالمصالح والقوة علی الاحوال واجیب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام
من الحکام جمعا بین الادلة وعن المعقول بان لشرف الانسان وعظم قدره فی النفوس

اثرا تاما فی اجتماع الاراء و بذل الطاعة والانقیاد ولا یلیق بذلک من قریش الذین هم
اشراف الناس نسبا وقد انحصر علیهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة
الی یوم القیمة کذا قال شارح المقاصد والعجب انکه بعد از ین کفته واشترط الشیعة امورا
منها ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه نمانکه در جواب
دلیل عقلی مخالف کفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه
اشرف بطون قریش است و ختم رسالة وانتشار شریعت مخصوص به بطن هاشم
از بطون قریش و حال انکه نزد شیعه تقدیم اشرف بر غیر اشرف سیما با اجتماع سایر
شرایط متعین است عقلا پس حجت او صحیح باشد **موضع ششم** وجوب نصب امام
که واجب است یا نه و بر تقدیر وجوب علینا او علی الله سمعا ام عقلا جمهور اهل
سنت و اکثر معتزله بر انند که واجب است نصب امام بر امت سمعا وطایفه از
معتزله قایلند که واجب است بر امت عقلا و شیعه بر انند که واجب است بر خدای
عقلا و طایفه نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا و ابو بکر اصم
بعدم وجوب است عند ظهور العدل والانصاف والامن من الوقوع فی الفتن و بوجوب
عند خلاف ذلک و بعضی قایلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن و بعدم وجوب
عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است اول و هو
العمدة اجماع الصحابة حیث جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
وکذا عقیب کل امام و روایت کرده اند که ابو بکر بعد از وفات رسول صلعم کفت ایها
الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد اله محمد فانه حی لا یموت
بدانست مر این امر را از کسی که قایم بان باشد پس بیا و رید رایها خود را و یه ببینید که

لا بوا رکیست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت هیچکس
نگفت که لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع
صحابه در این معنی محل منع است بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبعی
و حال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بود نزد وجوب
تعیین امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول صلعم را گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب
عقلی مستند ایشان بود اهل سنت قائل بآن نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر
امر کرده بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود قرآن
دلالت نکرده و قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصر است در این مذکورات پس
مستند صحابه که اتفاق بر این امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل بباطل هذا
جمعی که هوای نفس در باره ایشان گمان نیست مانند حضرت علی ع و عباس و ابی در
و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل
نبودند و دیگر آنکه پادشاهی یا رئیسی را مثلا که موجود باشد عمی مثل عباس و پسر عم
و داماد مثل علی ع که باتفاق وصی وی بود بیگانگان را بدون اذن از ایشان و
مصلحت با ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند
آیا تواند بود صدور این مگر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم
اعتنا بامر و شان پادشاه و رئیس مذکور والحمد لله علی وضوح الحجة وجه دوم
شك نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش برای جهاد و غیر ذلك
من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجب است بر امت یا بر شارع
و موقوف است بوجود امام نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب چنانکه

در علم اصول مبین شده واجب پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب امور
مذکوره بر ایشان و جواب از این دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد
بر امت بلکه واجب است بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع ید سارق
مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوع است و مقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد
واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهة وجوب زکوة و اینکه در ما نحن فیه مقید
واجب است نه وجوب بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعوی است
خالی از بیان و ما در مقام منعیم از آن وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصی واستدفاع مضار لا یخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری
فبالضرورة کما قال الامام الرازی فی الاربعین او تکاد تلحق بالضروریات کما فی
شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده صاحب تلخیص المحصل بر این دلیل
بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من الصغری
فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب کرده اید و بنای صغری بر آن
نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب
دفع ضرر اوضح است لا محالة از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد
جواب گفته از این اعتراض باین طریق که بودن شئ مشتمل بر صلاح و فساد از محل نزاع حسن
و قبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق
تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال ولا ینبغی ان یخفی
مثل هذا علیه ولا ان یکون الرجل العلمی فی هذا الغایة من التعسف بالاعراض و
جواب این آنست که منافع و مضار معتبره در صغری اعم است اما اینکه دنیوی باشد

یا اخروی یا عتراف چه امامت نایست علامات در امور دنیوی واخروی و صلاح
و فساد در امور دنیوی اگر چه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین
محل نزاع است پس لا بدلست ازعقلی بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن
کند لا محاله کبری اوضح ازین خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و کلامی
اخفی ازان نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و ازانچه گفتیم ظاهر شد که منع
باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب خود در کبری هنگام مجادله مبین
این معنی است و مستند قائلین بوجوب عقلی بر امت و جه سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن
در کبری تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قائلند بعقلیت حسن و قبح پس
اعتراض مذکور برایشان وارد نیاید و جواب مستند ایشان آنست که دفع ضرر در فی
الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین
امامی از قدرت امت خارج است لا محاله وجوب علی الناس چون ثابت کنیم وجوب علی الله ساقط
شود وجوب علی الناس و قائلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه
و اعتقادات ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس
واجب است بر خدا یتعالی که خالی نگرداند ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلایق را
و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله پس بطلان این مذهب ثابت شد دوم
غلاة و هم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة و الادویة
و السموم المهلکه و یعرفهم الحرف و الصناعات و ضعفش ظاهر است سیم اصحاب
ما اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و مستند ما دو وجه است یکی حاجت شرع
باقیه الی یوم القیمة بحافظی معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه محتاج است در ابتدا

بمبلغی معصوم مأمون و حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است بحاجت
ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است دوم
حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل بین و جود امام لطف
تأثیر برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف
و مثل نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم
نیست مگر عالم عادلی که عدالت ما مؤمن باشد از هر طرف شد و این معنی بخبر دادن
نبی در تعیین و تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان
بل الوقوع است و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده
که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر وجود است و از غایت تبر
ملتفت الیه نتواند بود و پیشتر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است
پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطف است متصور نباشد پس لامحاله نصب امام
بر خدای تعالی واجب باشد و الا حجت خدای تعالی بر خلق تمام نشود و این است مراد از آنچه
مستفیض است از حضرت امیر المؤمنین که فرموده لا یخلو الارض عن قائم بحجة
الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله تعالی و بیناته و چون
وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد پس غیبت او و عدم تصرف در امور بنا
بر آنکه معصوم است از تقصیر وی نتواند بود بلکه لامحاله از خوف اعادی و
عدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد و منافی غرض نصب امام
نباشد و مانع وجوب نتواند شد و هرگاه در این دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک
تأملی کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهی که مخالفین در

اینمقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح وهو ممنوع وان اداء الواجب و ترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقم لطف اخر مقامه کعصمة جمیع الناس وانه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه از خوارج که قایلند بنفی وجوب نصب امام اینست که نصب امام برانگیختن فتنه است لان الآراء متخالفة والاهواء متباینة فیمیل کل حزب الی احد ویهیج الفتن ویقوم الحروب وما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد و تفرده باستجماع الشرایط وترجیحه من بعض الجهات منع الامتناع و واجب الجواز و از این دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امام است بر امت نه بر خدای تعالی چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول الله موجب تفرد و ترجیح و قطع فتنه و نزاع تواند شد و جواب از قبل قایلین بوجوب بر امت آنست که اعتبار ترجیح بتقدیم اعلم ثم الاورع ثم الاسن ویا بانعقاد بیعت دفع فتنه و نزاع تواند کرد و مستند اصم عدم حاجتست نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند عاکس آنکه وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده کردد ولا یخفی ضعفهما هفتم

از مواضع **اختلاف** ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر اخر به ینعقد الامامة وان امر یکی از امور ثلثه است باتفاق امت نص و بیعت و دعوت و خلاف نیست میان امت درینکه نص موجب ثبوت امامت است

بلکه خلاف دیدرد و امور دیگر است عترها یفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریق تعیین یکی در ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود بجهت مخالفت با ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهرا سیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه در این معنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتوانند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر صاحب خروجی در قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم و موی بفساد شود که افحش از عدم امام باشد و اگر چه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لکن با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته اند که ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده که باید بیعت یکی دو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سرا نتواند کرد مقدما علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدل ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنابر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفیست در کسی که امام است باجماع و هو ابو بکر

دویم اشتغال صحابه بعد از وفات پیغمبر صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار امام
و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة
و پوشیده نیست مخالفت این مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از امت سیما
بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نباشد و نتواند بود در عقد امامت
که ریاستیست بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر صلعم و از اینجا
بغایت ظاهر شود حقیقت بیدادی و ایمان این طایفه که بنای دین خود را بر مجرد
وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بر صحت آن عقل یا نقل و بذکر لفظ
اجماع و لفظ عدم تنکیر تهویل می‌نمایند و بآن خود را تسلی می‌کنند و فریب عوام
بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال
وقوع داشته باشد در مبدأ امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم
اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابی ذر و
مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در ابتداء
امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد آن مدت
مسمی بخلیفه او و لهذا پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و
تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق
شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موا
فقت رای و اعتقاد تواند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر
علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی ع راضی بخلافت ابی بکر نبود و خلافت را حق خود دانستی هر اینه منازعت

کردی و طلب حق خود نمودی با کمال امن و شجاعتی که ویرا بود و اتفاق جمیع بنی
هاشم با او بلکه جایز نبودی ویرا انقاعد از طلب حق خود و منافی بودی تهاون
و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد ازین خواهد آمد انشاء الله تعالی و بدانکه
نزد قائلین بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر دران نیست بلکه منعقد شود
باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره
در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح
المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من قبل الله
و من قبل رسول الله اما اینکه نص سببیست مستقل بجهة تحقق امامة محتاج بدلیل
نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و اما
انحصار در ثبوت امامت دران و عدم تحقق بغیر آن مستند است بچند وجه اول
وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه ولا سبیل الی معرفة
تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا
یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت نمیدانند
نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت دوم آنکه اهل سنت را
اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر
اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار
الغیر علی التصرف فی الدین و الدنیا کافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا
بما جوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضا و بجعل الشاهد القاضی قادرا علی التصرف
فی الغیر و گاه تسلیم آن کنند و گویند بنا برانست که تولیت امور مذکوره با وجود

امام موکول بامام امت پس کر رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد
که تعیین امام بجهت خود کنند بنابر انکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو
باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد اما ظاهر موافق وصریح شرح انست که اگر
امام نباشد لا بد است از قول بانعقاد قضا به بیعت و کلام امام رازی موید
شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة
الامام ولا یاذن فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطرت ضعف
انچه گفته اند اما حدیث تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در
احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح
را در احکام الله شرعی محض دانند واما قضیه شاهد بنابر انکه شاهد اقدار
نکند بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از شارع و شهادت اما ترتیب حکم
حکم از قبل شارع واما مدخلیت وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار
و همچنین عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس
می بود خالی از صورتی نبود واما علی ما فرض فلا یخفی سیوم انکه نصب امام بجهة
ازالة فتنه است و شک نیست که تعیین او به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه
لاختلاف الاراء و تباین الاهواء کما وقع فی زمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب
گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل باهواء
باطله کم باشد هر اینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود
و جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در امامت علی ع نبود بل فی انه هل
یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلاء

وحب جاه ومیل با هوا نباشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل ایمان و ایقان بغایت نادر باشد سیما در عظایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت برکسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این ازو عیب منافی ایمان و کمال ایقان نباشد چه جهات ترجیح بنا بر این اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه و تغلب با علی ع چه با وجود نص نیز اختیار کردند و مستبعد بود اگر نص نمی بود اختیار بر مثل سلمان و ابی ذر و مقداد میکردند و مستبعد نمی بود و رکاکت توجیه منازعه و مغایبه با علی ع چه حاجت به بیان تواند داشت چهارم ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة و حصولها بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرده بر آنکه هر که امت خلیفه کنند خلیفه خدا و رسول است و اتفاق منکشف شد که خدا و رسول استخلاف او کرده اند و بیان در فعل آنست که پیشتر اشاره شد با آنکه اتفاق مذکور را مستندی نیست کما اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستندی که ممکنست در این اتفاق اذن پیغمبر است امر او مر امت را بتعیین خلیفه و معلوم و متفق علیه عدم اذن و احتمال آنکه شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاء است در عظایم امور مثل امامت و خلافت و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام صاحب مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت

مر امامرا امامت نیست که خدا و رسول انرا اعلام نکردانیده اند بجهة تحقق حکم خود
بخلاف وبنیابت امام مر ایشانرا کعلامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست
که سخن ما در امامت کردانیدن خدا و رسول است که بچه معلوم تواند شد و قیاس این
بسایر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است
بکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اکر کویند اتفاق مذکور اجماع امت و اجماع را مستند ثبت
دال بر حجیت او و ان احادیثی است که دلالت کرده بر عدم اجماع امت بر خطا چنانکه
سابقا مذکور شد جواب کوئیم که بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی
نیست اما سخن در پیش از تحقق اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که بچه
مستند اختیار دادن توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت به بیعت بعضی
موقوف نیست بر تحقق اجماع و بر تقدیر توقف بر اجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع
است و حال انکه احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پیغمبر و انکه
معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلعم است که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض والسنن
والاداب حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال ننموده اند و نیز معلوم است از حال او صلی الله
که بر امت خود مهربانتر و مشفق تر از پدر مهربان بود بر اولادش و معلوم است
از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهت اولاد خود نکنند و تعیین
من یقیم بامورهم کنند پس مقطوع به باشد عادت عدم اهمال نبی مر امت او تعیین
وی کسی را که قائم باشد بامور امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم دلیل
است بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات دین قویم و

از اعظم مکملات شرع مستقیم است و حق تعالی خبر داده با کمال دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد استبعاد بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب فطرت ظاهر و لا یحتسب اثار که ضعف این جواب چه بملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانچه در تقریر دلیل اشاره بآن شد موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول است بعد رسول الله صلعم جمهور اهل سنت بر آنند که خلیفه اول بعد رسول صلعم ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابیطالب علیه السلام است بنا بر نص پیغمبر بامامت وی هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول آتیه بیاید فصل

سوم از باب سیم از مقاله سوم در ذکر نص پیغمبر صلی الله بر علی ابن ابیطالب علیه السلام بنصوص جلیه بامامت و خلافت

جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر صلی الله نص نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابی بکر حسن بصری بر آنست که نص کرد بر ابی بکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که نص کرده نص جلی و در روایة ابیونی بدواة و قرطاس چنین ساخته اند که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایة و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل

عرض کرده بودند حضرت رسول صلعم بعد از افاقه واطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش
علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرموده اند و امامت مدلسه را بابی بکر نگذاشت که تمام
رساند و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان این نص نیست و اعتمادی بر آن اصلا ندارند
اگرچه گاهی در مقام ترجیح ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص موجود بود
فی الجمله احتمال میداشت و از عهده تمشیت و ساز کاری آن بدر می توانستند آمد سر رشته
دست از آن بر نمیداشتند و به بیعت و اجماع که حقیقتش معلوم شد متمسک نمیشدند و جمهور شیعه
بر آنند که نص کرد بر علی ابن ابیطالب بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه
میان جمیع طوایف شیعه و اما نص جلی مختص اند بان جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست
که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله
علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی و قوله صلی الله سلموا علی علی بامرة المؤمنین
وقوله صلعم انت الخلیفة بعدی وقوله صلعم لعلی اخذا بیده هذا خلیفتی علیکم من بعدی
فاسمعوا له واطیعوا وقوله صلعم وقد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن
اخی و وصیی وخلیفتی من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این احادیث بر امامت و
خلافت بعد از پیغمبر صلعم ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر
معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن
سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات در زمانی
از ازمنه از کثرت عدد در تفرق در بلدان و عدم اجتماع باهم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل
تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع
کتب و تصانیف علماء امامیه است چه عدد رواة و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی

از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمنزله تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف
بر متتبع مخفی نمی تواند بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعان اشعار
پوشیده نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات
و صحبت باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و گمان اینکه
این کتب و تصانیف متکثره مجعول و مختلق باشند مانند آنست که جمیع دواوین شعرا
مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علما اهل السنة من ان دعوی النص الجلی
ما وضعه هشام بن الحکم و نصرة ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد و
غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علماء امامیه و ثقاة اثنی عشریه معروفین و مشهورین
مصنفین از فرق ناز جمله تواتر بودند بلا شبهه همه اصحاب محمد حسین و معلی بن ابی
عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع و از کتب و تصانیف متواتر و متداول بلی مخالفین
اکر نسبت خلاف این مذهب و این قول بجعفر الصادق ع می نمودند کنجایش داشت
چه همه آن علما و ثقات در آن زمان از اصحاب آنحضرت بودند و رواة و ثقات
و معتمدین وی و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب بین الجمهور از این جهت مشهور
بمذهب جعفری شده لیکن خوشا مذهب و طریقه که بر تقدیر اختلاق مختلق وی باشد
اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز نه بمرتبه ایست که توهم اختلاق
و ابتداع در باره او توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آن
حضرت نموده بهشام بن الحکم که از جمله اجله اصحاب آنحضرت است متعلق ساختند
و در حقیقت همان منصرف بآنحضرت است لیکن صرفه در ان نیست و بالجمله
تدین آنحضرت باین دین و همچنین آبا و اولاد وی از ائمه طاهرین در ظهور

بمرتبه ایست که انکار آن و استبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات و اولیات است
وکفی بذلک لنا مستندا و بیچاره شارح مقاصد در این انکار بمثل رضی الله
عنک و ارضاک و مثل جعلت فداک و امثال آن که از جناب مقدس رضوی در ظهر عهدنامه صح
مامون بخط مبارک خود نوشته توسل جسته و اعتقاد تبری ائمه طاهرین از
این مذهب کرده هیهات هیهات بلی دو شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود
نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج است بدفع و رفع استبعاد از آن یکی آنکه
اگر نصوص مذکوره موجود می بود هر اینه متواتر می بود لتوفر الدواعی علی نقله
واگر متواتر می بود افاده علم بجهت ما می کرد لان ذلک هو مناط التواتر و حال آنکه
افاده علم نکرده و امام فخر الرازی در اربعین سوگند بخدا یاد کرده که خبر نصوص
اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع و جواب از این شبهه
اینست که عدم افاده علم نظر بشما بنابر دو وجه تواند بود اول آنکه سابقا اشاره شد
بآنکه علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که ضروری باشد
وبیان نظری آنست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطو و مواضعه
بالبدیهه منتفی باشد و لهذا حاجت بنظر و تامل نباشد مانند علم ما ببلدان نائیه
وگاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال
ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان و امثال ذلک کما فی ما نحن
فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علما و مصنفین
امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت این
نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلان وجه دویم اینکه

شد که افاده علم در خبر متواتر مشروط است زایدًا علی الشرایط المعتبره بخلو ذهن
سامعین از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض آن
باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه برهانیه چون طریق
استدلال و طلب حق در امثال این مقدمات نیست که طالب خود را مساوی النسبه
بین طرفی الخلاف کرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقد وی که عمرها در آن
خلفا عن سلف بسر برده از عناد و تعصب در دیده براو ظاهر شود بلا تامل و توقف و عصبیت
انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال ناقلین
آن و تتبع کتب و تصنیفات علماء این مذهب نماید تا حق براو ظاهر شود و علم حاصل
کردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده من ضعاف
آن یاد می نمایم و ضامن می شوم که البته علم حاصل شود و حق ظاهر کردد شبهه دوم
آنکه اگر نص بر علی ع موجود و متواتر می بود هر اینه علی ع محاجه می کرد و نیز اگر خلافت
حق او بود منازعه می نمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند
سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او بود بنص چنین مذکوره
و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت براو
کردند تا چند روز قبول ننمود و می گفت که دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص متحقق
و متواتر می بود هر اینه علی ع با معاویه بآن محاجه می نمود نه ببیعت مهاجرین و انصار
و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و آنچه شیعه معتقد بآن اند که طلب حق
خود ننمودن و منازعه و محاربه با ابی بکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد
بنا بر آنکه هنوز اول اسلام بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده و حال

انکه علی ع در کمال باس و شجاعة و پردلی بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و مهاجرین و انصار و اجله اصحاب کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها زوجته و الحسن و الحسین علیهما السلام مع کونهما سبطی رسول الله صلعم کانا ولدیه و العباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی ع امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف و قال لا ارضی بخلافة ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی و الله لاملان الوادی خیلا و رجلا و انصار خود فاطمه مکرره میداشتند ابا بکر را بنا بر انکه بروایة الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق کردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف بنص مذکور باشند و همه اتفاق کنند بر کتمان او و یکی از ایشان اظهار ان نکند و حال انکه عمر خود را در اطاعت و خدمتکاری و جانفشانی در راه رسول صلعم کذرانیده باشد و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل و نصرت و یاری حسب المقدور نموده بیکار این چنین فحالفی بظهور رسانند و کتمان نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی و انکه فیت لا مال له و لا شوکة و اکر بعضی مبنی بر اینکه انصار بان متمسک شده ابا بکر را از خلافت دفع می نمودند چنانکه او دفع ایشان نموده بروایت مذکوره و امام فخر در کتاب اربعین کفته که امر شیعه بغایت عجیب است چه کاهی در وصف شجاعت علی ع بحدی میرسند که از مقتضای عقل بیرون است و کاهی در عجز او بمرتبه تنزل می نمایند که تابع ضعیف جبانی باعتقاد ایشان نیز نماید و این لا محاله از معقول خارج باشد جواب از این شبهه انست که این تقریر اکرچه خالی از عام پسندی نیست اما نزد خواص

وکار آگاهان و مستبصران که در حقایق امور و متدبران در تتبع روایات و
تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت است بجهت آنکه بر علی علیه السلام لازم
نبود منازعه و مخاصمه با قوم در طلب حق بعضی حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم
واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت خدمتکاری بر میان بستن و بر
آنحضرت زیاده از ین نبود که امتناع از این امر نماید و خود را در معرض قبول این خلل
در آورده خلافتی که ماخواه و محی دایم امر بسبب الهی و فرمانیست نبوی بعد از رسالت ربانی
و نیابتی است سبحانی و خویش متعلق بطرفین است امام و رئیست و رئیس مرؤوس و واجب
بر امام و رئیس در مبدأ امر اظهار و بیان خبر است اگر چه ظاهر نباشد و قبول و انقیاد مشروف
واجب بر رعیت و مرؤوس طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد
و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و خلیفه از رسول صلعم مقصد نصوص بفعل
آمده بود واجب همه اصحاب مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و بیعت شدن
بجهت قبول امر او و امتثال فرمان وی و نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین
خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر
گذاشتند و پیرامون وی صلا نکشیدند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و
رای خود مشغول شدند و ناهنگام فراق امام منصوص علیه بتعیین خلیفه
کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر واجب نبود
که منازعه و محاربه با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف
بر وجود اعوان و انصار است و علی علیه السلام هرچند متصف بکمال شجاعت بود بتنهای غیر یکتن
تقدیر یکی و جمله مهمان نیز با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی

وضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از این که بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا
و اوصیا نیست که بخرق عادت فنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای اصحاب و
تفریق کلمه نبود و ابو سفیان را چه پروا بود از آنکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم
خورد بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک
مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و آشکار تواند کرد و بخاطر جمع
بضلالت و جاهلیت اولی عود تواند نمود شاه لوحی می باید که ابو سفیان و اولاد و اتباع
او را مؤمن حقیقی و از جمله اهل دین شمارد و بر افعال و اقوال ایشان اعتماد نماید علی
باتفاق عقلا رسید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد
و راه بقصد و غرض هر کس نبرد و اینکه آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آن
حضرت موقوف بر بیعت نبود بلکه حق وی بنص صریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار
و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول صلعم نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص رسول نمودند
عذرا اعتذار به بیعت عباس و مخالفت آن نیز بعینه نداشتند و حال آنکه بیعت ابی بکر در میان بود و با وجود
آن قبول بیعت عباس نمودن فرع باب خلافت و تفریق کلمه بود و مؤید این است آنچه جماعه
از علما کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت دست بده تا بیعت کنم
بخلافت علی عم اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف ارتداد و اکثر مسلمین و طمع کفار در اسلام
و آنکه خدای تعالی او را بصبر امر کرده کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیا
حتی یجد والانصار ایقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق متمسک
به بیعت عباس کردن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت
و این قضیه نسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه اینجا المبدا امر

بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافت خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شد
و بنا بر این بود مضایقه و تهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت نبود
قبول خلافت به بیعت کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق وی کرده بودند
تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همین بود سبب آنکه آن
حضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار
بیعت متعین گشته و اما حکایت انخداع انصار از ابی بکر و معاضده نکردن با او و قبول
خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوف است بر مطلع گشتن بر حقیقت حال و
بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آنست که حضرت رسول ص
پیش از حدوث عارضه مرض موت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود صحابه را مامور
ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین و در مرض موت روزی تکیه بر دوش
علی ع و عباس نموده نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارکه ازدحام نموده بودند بیرون آمده
رفته و وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت یا رسول الله
ده که انقدر اقامت کنیم که عارضه مبدل بصحت شود که دلهای ما تاب نیارد که ترا بدینحال گذاشته
از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نموده مکرر فرمود جهزوا
جیش اسامه لعن الله من تخلف عن جیش اسامه پس فی الحال اسامه بیرون رفته بسکر
مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله ص ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و
هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه
و خروج از مدینه ابو بکر و عمر و ابو عبیده جراح بودند و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعلل
می نمود و اصحاب تعلل می نمودند و منتظر بودند که حال رسول الله ص چون شود تا مرض رسول

اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبر را شنیده
مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجیب و حالتی غریب روی نموده ابوبکر [illegible]
سوار شده بر در مسجد آمد و ثنائی ادا کرد ایها الناس اگر محمد مرده پس خدای محمد زنده است و کلامی
که سابقا مذکور شد بر زبان راند اصحاب این سخن شنیده روی بجانب سعد بن عباده
نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار بود و او را بسقیفه بنی ساعده
که محفل اجماع و دیوان بود ایشان آوردند عمر خبردار شده خود را بابی بکر رسانید و تا ابی عبیده
هر سه رو بسقیفه نهادند و ازدحام عظیم در سقیفه روی داد و بعد از گفتگوی بسیار
ابوبکر با انصار گفت من شما را بابی عبیده یا عمر دعوت میکنم و هر دو را دست او را [illegible]
نزد انصار بنشاند هر دو بابی بکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی
اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین قضیه هم داستان
نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را
بیان کرد و عمر بانگ بر آورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابوبکر
مر انصار را بروایت الائمة من قریش [illegible] نکرده و از ایشان نا شنیده تسکین میداد
و انصار بامارت سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند بشیر بن سعد انصاری که پسر عم سعد را
و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار
امیر گردانند در رفتن این امر کوشیده با ثلثه مذکوره هم داستان شده بامارت قریش
رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق نموده گفت هر کدام از ابی عبیده و عمر که خواهید
بیعت کنید و این دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابی بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد
مسند و سر گفتا ما ثالثکما و او نیز بیعت کرد قبیله اوس چون دیدند که سبقت ایشان

با ابی بکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت نمودند و از ازدحام عظیم روی داد
سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد
که قتلتمونی عمر گفت قتلوا سعداً قتله الله قیس پسر سعد برخواسته بلحیه عمر
او بحث و خشونت و دشنام آغاز نهاد ابو بکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن
عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابی بکر بیعت کند
گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی
اقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی وعشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما
ایها الغاصبان الجاهلان پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است و اصرار ما
کنید فلیس ترکه بضار پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرده از دنیا
رفت بالجمله در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند و علی ع با جمعی از بنی هاشم
مشغول بتجهیز رسول الله صلعم و بعد از فراغ از آن همه در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی
مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی
در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر
شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابا بکر فقد بایعه الانصار والناس و عثمان
و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت کردند و علی ع بمنزل تشریف فرموده و زبیر و بنو هاشم
در خانه وی بودند پس عمر با اسید بن حضین و سلمة بن سلامة و جماعتی نزد علی و بنی
هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابی بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامة
از دستش کشید و عمر از او گرفته بر زمین زد تا شکسته شد و جماعه بنی هاشم نزد ابی بکر
حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما

کرده‌اند پس بنو هاشم یکبارگی بیعت مبادرت نموده تا کسی نماند مگر علی بن ابیطالب ع
فقالوا لم بایع ابابکر فقال ع انا احق من هذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی چه شما حجت
قرابت و قرابت رسول صلعم در این امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید
وانا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا ومیتا وانا
وصیه ووزیره ومستودع سره وعلمه و معلوم است که آنحضرت با ایشان در این وقت که
ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صلعم صاحب شده بودند و در مقام مشاجرت
و مغالطت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص میکرد بقرائن حجت
متضمن تخطئه جمیع صحابه بود از مهاجرین و انصار و مخالفت رسول و ترک نصوص
این معنی در تغلیط و تشدید ایشان می افزود و بالضروره انکار ایشان عناد و لجاج مکابره
ازان لازم می نمود پس مناسب نبود با ایشان محاجه کردن بآنچه ایشان انکار کرده بودند
واین فی الحقیقه تعلیمی بود مر انصار را که بخلافت ابی بکر بالطبع راضی نبودند لیکن
چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و منفطن نشدند و عارف فطن را از تامل در
این منقول حقیقت حال بغایت ظاهر [illegible] بود اما استبعاد در اینکه اصحاب رسول الله صلعم
چگونه ترک نص و مخالفت امر رسول صلعم کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است
از کسی که مطلع بر احوال صحابه باشد و در سیر و تواریخ و اخبار خوضی نموده باشد و بس است
در دفع این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسیده در وضع کتاب وصیت رسول الله صلعم در حالت
مرض موت چنانچه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت
است در شرح نهج البلاغه از یکی از علمای اهل سنت نقل کرده که گفت پرسیدم از استاد
خود که از اعاظم علمای ایشان است که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه را فضیه
مدعی اند از نص جلی و دلوا باشد صدور نص و سماع صحابه مر آنرا و اخفای آن بالکلیه

واقدام بر مخالفت استاد از پرسوال نهایت برآشفته شد آنگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابی بکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیات رسول صلعم با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بیست قضیه از این مقوله ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت رسول صلی الله علیه و سلم نعلین مبارک خود را بدست ابی هریره داده امر بتردد منادی داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار با وی رسید خشونت آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول آمده گفت می خواهی دست از اعمال صالحه بردارند مسلمانان و غلظت بسیار نموده حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر از آن امر فرموده و از جمله آنها احکام قلم و کاغذ طلبیدن در حال مرض موت را نقل کرده و بالجمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامه صحابه این حالت مشاهده می نمودند چرا نتواند بود که بعد از وفات وی نیز بنا بر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها که گفته اند آن بود که خاطر اکثر صحابه از علی علیه السلام گران بود و بالطبع با نجناب دشمنی داشتند بنا بر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی علیه السلام خونی وی نباشد و پدر و برادر و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست وی مقتول نشده باشند و نیز تصلب آن حضرت در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس نیست که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد و جماعتی که غرض دنیوی نبود لا اقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از آن می شد و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص بجماعت معصومین و عدد معدود باشد و این معنی موافق طبع

مردم نبود چه میخواستند که امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا
و بهر سلسله تواند منتقل شد و غلبه جبن و جاه و ریاست در طبایع جمیع طوایف ناس
و قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول
باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در معصر ص چنانکه مذهب اهل سنت است و بنا بر این چه استبعاد
باشد در مخالفت نص چه نص نیز یکی از مخالفتها ست که از هر یک واقع می شد و هر گاه از عمر
که افضل ناس است بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات
رسول ص واقع تواند شد و هیچ کونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبه و پایه
مراتب کثیره اخفای چیزی چند که شنیده باشند و علم اظهار آن بعد از وفات رسول الله
با میل و رغبت فاضل ناس باخفای آن و احتمال آنکه مبنی بر اجتهادی و کمان مصلحتی باشد
چه استبعاد تواند داشت و حال آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایات
که دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر ص و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر آنچه احداث خواهند
کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر ص بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل
کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که
گفت شنیدم از رسول خدا ص که میگفت من پیش از شما خواهم وارد شد بر حوض و آن
حوضی است که هر که بر آن وارد شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از
من وارد خواهند شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی
و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند فیقال انک لا تدری
ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چه کردند فاقول سحقا سحقا
لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد من کسی را که تبدیل و تغییر کفته من کرده بعد از من

وایضاً فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس
قال ان النبی صلعم قال الا وانه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی
فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیداً
ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ
فارقتهم یعنی زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بگیرند و
بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب ایشان اصحاب منند پس قائلی گوید که تو نمیدانی که
ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم چنانکه عبد صالح عیسی ع گفت یعنی آیه را که در قرآن
حکایة از عیسی ع کرده شده خوانم و مضمون آیه با آیات قبل آنست که در روز قیامت خدای تعالی
بعیسی ع گوید یا رب خدایا من چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام
بایشان مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من و ایشان است و من شاهد
بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی کردی مرا تو رقیب و ناظر بر
ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را هر آینه بندگان تواند کسی را
سخنی نتواند بود و اگر عفو کنی ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت پیغمبر فرماید
که چون من آیه مذکوره را خوانم قائلی گوید که ایشان بعد از تو همیشه بر میگشتند بعقب
خود از آن زمان که تو از ایشان مفارقت کردی و ایضاً فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی
والثلثین بعد المأة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلعم قال لیردن علی الحوض
رجال ممن صاحبنی حتی اذا رأیتهم ورفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصیحابی اصیحابی
فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردانی
که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون من به بینم ایشان را و خواهند که بالا بیایند نزد من

منت مردد ربوده شوند از نزد من پس من گویم بار خدایا ایشان اصحاب منند در جواب گفته شود
که نمیدانی ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از ابی هریره و از عایشه
و از اسما بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله ابن مسعود و از حذیفه بن الیمانی و غیرهم
از هر یک بطرق کثیره نقل کرده اند که مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل
نیست و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر صلعم و تبدیل و تغییر و
احداث ما احدثوا نتوانند مگر انچه با علی و فاطمه و با سایر اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین
بی واسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که حق
سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلعم بان خبر داده و بالجمله هر گاه رسول الله
خبر از ارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود صحاح و احادیث خود نقل
کنند و استبعاد نمایند از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد در مصلحتی
که شما تجویز میکنید اظهار ان نکرده باشند یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد و اما اینکه
اصحاب کتمان کردند و هیچکس اظهار ان نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از صحابه که اعتنا بی
بدنیا نداشت و غرضی در خاطر نداشت اظهار کرد و جماعتی بر ان مترتب شد چه در همان روز
که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی ع کردند و علی ع امتناع نموده و با ایشان
محاجه کرد بانچه شمه از ان مذکور شد گفت بر زیاده بر انچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین و الانصار
الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد صلعم من داره و قعر بیته
الی دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فو الله معاشر الجمع
ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان
القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة فینا و الله انه لفینا فیه

فلا تتبعوا الهوى فتزدادوا من الحق بعدا وتفسدوا قديمكم بشر من حديثكم يعنى خلاف
کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را درباره من و سلطنت محمد را ص
بیرون مبرید از سرای وی و بخانهای خود و بسوی خانهای خود و دفع مکنید اهل وی را و سزاوار حق را
از حق و مقامی که او راست در میان مردم بدرستیکه خدای تعالی حکم فرموده و نبی او اعلام
نموده و شما همه میدانید که ما اهل البیت احق و اولی هستیم بامر از شما مادام که قاری کتاب الله
و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد
و همه میدانید که چنین کسی در میان ملت نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه
دوری از حق میافزاید و فاسد میکند عملهای قدیم خود را ببدیهای جدید خود و چون آنحضرت
این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار وی همه گفتند یا ابا الحسن اگر
این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می‌شنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت
نیست هر آینه همه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس درباره تو مخالفت نمیورزیدیم حضرت فرمود
که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده بیرون آیم و با شما منازعه در خلافت کنم
والله که نمیترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند در خلافت و من گمان نداشتم که
حضرت رسول صلعم در روز غدیر حجتی برای کسی گذاشته باشد تا کسی را راه سخنی تواند بود
پس گواهی طلبید در قضیه غدیر خم زید بن ارقم روایت کرده که دوازده کس
از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و از روی
ندادم و کتمان نمودم از آنست که خدای تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در
آوازها بلند کردند و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی کنند و آواز داده
متفرق شوید پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است لا تزال البسوء ما حوله

کردانید و گمان ندارم که تو مخالف جماعه روا داشته باشی و مردم منصرف شدند و ابان بن تغلب روایة کرده که پرسیدم از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق که آیا هیچ کس از اصحاب رسول الله صلعم بر فعل ابی بکر و نشستن او بجای رسول الله انکار نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن الثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری و چون ابو بکر بر منبر رفت با هم مشورت نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت اقدام باین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفتند گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله صلعم یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابا بکر را از منبر رسول الله صلعم فرود آریم آمده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقین است که از عهده اینکار بیرون نتوانید آمد پس حیران است که با شمشیرها کشیده بحرب من آمده باشید و چه اگر شما اینکار کنید هر آینه ایشان بر من خواهند آمد که بیعت کن و اگر نه ترا می کشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که بحرب ایشان را دفع کنم و پیغمبر صلعم بمن گفته که امت من بعد از من عهد تو خواهند کرد و عهد مرا در باره تو خلاف خواهند کرد و تو با من بمنزله هرون با موسی و امت بعد از من بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمائی من بعد از تو چه کنم و بچه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان والا دست از ایشان باز دار و احقن دمک تلحق بی مظلوما پس فرمود و لیکن بروید

وابابکر را خبردار کنید و بیاد شان بیاورید تا حجت بر او تمام تر شود پس ایشان بمسجد آمده
هر یک علی حده بسخن در آمده با ابی بکر گفتگوی بسیار کردند نقل است که جماعت مذکور
در وقت وفات رسول الله صلعم غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده
بود آنجماعت از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی صلعم بودند و بالجمله حاضر شدند اول خالد
بن سعید بن عاص گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر صلعم در روز بنی قریظه
وقتی که خدای تعالی ویرا فتح داده بود و علی ع جماعتی از صنادید رجال و ذی شوکتان
ایشانرا کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین والانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها
ومودعکم امرا فاحفظوه الا ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی وخلیفتی فیکم بذلک اوصانی
ربی الا وانکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی وتوازروه وتنصروه اختلفتم فی احکامکم واضطرب
علیکم امر دینکم وولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری والقائمون بامر امتی
من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی واجعل لهم نصیبا
من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم ومن اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی
عرضها کعرض السماء والارض چون خالد این سخن گفت عمر گفت اسکت یا خالد
فلست من اهل المشورة ولا ممن یقتدی برأیه خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بزبان
غیر خود سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد داری والله که قریش میدانند که تو لئیم ترین
قومی حسبا وادناها منصبا واخسها قدرا واخملها ذکرا واقلهم غنی عن الله ورسوله
وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر نه ترا در قریش فخری نه در حربها نامی و نه
ذکری وانک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء
منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک

جزاء الظالمین پس عمر از زده شد و خالد بنشست آنگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی
گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت یا ابابکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه
والی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی رسول الله
واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه وآله فی حیاته واوصاکم به
عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش کردید و بخلاف وعد
ونقض عهد او نمودید و عقد بسته او را گشودید چه او شما را بتحت حکم و فرمان زید
ورایت اسامة بن زید بسته بود هذا من مثل ما اتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه
من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر وقد اثقلک الوزر ونقلت الی قبرک وحملت معک
ما کسبت یداک پس اگر تو بحق برگردی و تلافی کرده خود نمائی و توبه کنی از گناه عظیم خود
هر اینه بنجات نزدیکتر خواهد بود روزی که تنها در حفره تنگ و تاریک خوابیده باشی
و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورأیت کما رأینا
و ترا منع نکرد دیده و شنیده تو از آنچه کرده‌ای که متشبث بآن شده‌ای که هیچ عذری ترا در
تقلد آن نخواهد بود و [illegible] از خلافت تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر
ولا تکن کمن ادبر واستکبر چنین بود در بر جواب سخنان نزدیک بابن گفت و همچنین یک یک
برمیخواستند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون هم بر دیگر تأکید و نقل همه آنها
خوض رود بطول میکشد و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخاست و پس از حمد و ثنای خدا
و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله
عز وجل إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ
سَعِيرًا وقال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا خواهید که

نزد یکی از ایام رسول الله صلعم که در مسجد شان وفات کرده وامروز شما غصب
حق ایشان کردید این بگفت و گریه بر او غلبه کرد و زاری ورا اورده بکر نتوانست سخن گفت وابوبکر
شرمنده و ملازم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک
هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس
دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکوره خلافت
ابی بکر و او محاجه کردن با او نزد طایفه محقه ثابت بنوعی که قابل تشکیک نیست
چون سایر متواترات ولکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم فصل چهارم
از باب سیم از مقاله سوم در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب
اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد بعضی از کتب
مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت
امیر المؤمنین علی علیه السلام و غرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن
بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت
مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مانند فخر رازی و صاحب
مقاصد و غیر ایشان گفته‌اند که خبری از این نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر
شود که آنچه فخر رازی سوگند یاد کرده که نصی که شیعه مدعی اند اثری در دلها
نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از انجمله احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت
در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول الله صلعم که میگفت
کنت انا و علی نورا بین یدی الله تع قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق
الله آدم قسم ذلک النور جزئین فجزء انا و جزء علی ع و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی

کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث باز بادت مذکور است که مقصود از ذکر او
ومنی انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذالک النور فی قلبه فلم یزل فی نبی واحد حتی افترقنا فی صلب عبد
المطلب ففی النبوة وفی علی الخلافة مضمون مجموع انست که من وعلی نوری بودیم
نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود چهارده هزار سال و بعد از آنکه آدم را
آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحد از انبیاء بود در صلب عبد
المطلب جدا شدیم من وعلی پس در من است نبوت و در علی است خلافت واز انجمله ثعلبی
در تفسیر خود آورده که چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر ع
بنی عبد المطلب را که در ان زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد روز دیگر طلبید
ضیافت نمود وانگاه دعوتشان باسلام کرد وگفت من نیز ام از جانب خدای تعالی
بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده است از دنیا واخرت که
اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام واخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا واطیعوا
تهتدوا وانگاه گفت کیست در میان شما قبول کند که برادر و وزیر من شود و ولی
ووارث من و وصی خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند وعلی گفت انا
تا سه نوبت پیغمبر صلعم اعاده این کلام نموده ودر هر نوبت قوم ساکت می شدند وعلی
میگفت انا پس پیغمبر صلعم بعلی ع گفت انت یعنی توئی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی
و خلیفه من پس قوم برخاستند و بابی طالب گفتند که برو و اطاعت پسر خود کن
که او را امیر تو امیر کردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود این معنی را بدو طریق نقل
کرده وفقیه معازلی نیز در کتاب خود آورده واز انجمله در مسند ابن حنبل است
که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود من کان وصی اخی موسی

کفت یوشع بن نون پس حضرت کفت فان وصیّی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابیطالب و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آمده در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس که کفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن ابیطالب بود پس قالوا کفتند یا رسول الله تو در محبت علی کمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم وما غوی الی قوله وهو بالافق الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب او آورده از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که کفت قال رسول الله صلعم من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر وقد حارب الله ورسوله ومن شک فی علی فهو کافر و از انجمله ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه که از حفاظ اهل البیت است در کتاب مناقب او آورده باسناده الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله فقلنا من احب اصحابک الیک محبوبتر از اصحاب نزد تو کیست که اکر امری حادث شود و واقعه روی دهد ما با او باشیم و محالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه بود در کتاب مذکور او آورده از ام سلمه رضی الله عنها وکانت الصدیقة انه و اشد حبا کفت مولای در اشتم که لله من بود و ترتیب من کرده و خوب بیابر من داشت او دشمن علی بوده وکان لا یصلی صلوة الا سبّ علیا وشتمه من او کفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی داشت و عداوت او میدارد کفت لان قتل عثمان و شرکت فی دمه من او کفتم بدانستیکه اکر نه آن بود که تو مولی و مربی منی و نزد من بمنزله پدری هر اینه ترا از سری و رازی که پیغمبر بمن سپرده خبردار نمیکردم لیکن اجلس حتی احدثک عن علی وما رأیته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از انچه دیده ام بدو باره

علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلعم بحجره من آمد با علی ع دست بدست هم و
انگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست یکدیگر بند و شوی گذاشته و من
گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و ما را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون
رفتم و ایشان با یکدیگر داخل و بنشستند و با هم راز که من آغاز نمودند و من
آواز ایشان می شنیدم و سخن نفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک
شد که روز بنیمه رسد پس من بدان جانب رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود داخل
مشو و بمکانی که بودی باز گرد من باز گشتم انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قائم شد و ایشان
همان مناجات میکردند باز بدر حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول صلعم همان کلام سابق
اعاده نمود برگشتم و لحظه دیگر مکث نمودم باز آمدم گفتم زالت الشمس و الآن یخرج الی الصلوة
فیذهب یومی و از روز تا پیشین چندان بر من دراز نمود که هرگز روزی از آن دراز تر ندیده
ام پس پیش رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو من داخل شدم علی دست
خود را بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک آنحضرت داشت و آنحضرت
دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی
روی خود را بطرف دیگر کرده برخاست و بیرون رفت نگاه حضرت مرا بر دامن مبارک
خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار آغاز نموده و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان
جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی و امرنی ان اوصی بعلی من بعدی و کنت بین جبرئیل
و بین علی ع جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه
واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن خدا تعالی
برگزیده است از هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی و پیغمبر این امت منم و علی

وصی

وصیی فی عترتی واهل بیتی وامتی من بعدی پس من عولای خود کفتم ابن است انچه من مشاهده
کردم از علی ع دیگر بود ان ای پدر من خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس
از کرده خود پشیمان شده شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اعفو
لی ما جهلت من امر علی ع بدرستیکه من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم
دشمن علی را و از انجمله احمد حنبل در مسند خود اورده از عبد الله بن بریده
از پدرش که رسول الله ص دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلم و دیگری بسرکردگی
خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر همه و جند علی ع
باشد والا هر کدام بر جند خود امیر باشند همه دو لشکر باهم ملاقات نکردند منفق
شده رفتیم بر سر قبیله بنی زید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و در بودیم
وازجمله سبایا علی ع زنی از برای خود برگزید و خالد حسد برده مکتوب بنزد رسول الله ص
نوشته بمن داد و چون مکتوب او بردم و بر انحضرت خواندند شدید دیدم که غضب بروی
مبارک انحضرت ظاهر کشت من ترسیدم کفتم یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو
مرا با مردی فرستادی و با طاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او بپیش نکردم فقال
رسول الله ص لا تقع فی علی فانه منی وانا منه وهو ولیکم بعدی و این مرد و بریده و کتاب
مناقب ابن مردویه اینرا بچند طریق اورده و در دیگر بود زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول
الله استغفر لی فقال النبی ص حتی یاتی علی پس چون علی ع امد بریده درخواست که بجهة
وی استغفار نماید پیغمبر ص بعلی ع فرمود ان یستغفر له استغفر له پس هر دو بجهة
وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده و هی انه بریده امتنع
من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی ص و بایع علیا ع لاجل ما کان سمعه من النبی

علیه بالولایة بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن
مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول الله چگونه شدی دعوة
ابرهیم گفت خدای تعالی با برهیم وحی کرد انی جاعلک للناس اماما ابراهیم را فرح
حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی پس خدای تعالی باو وحی کرد که یا ابرهیم من
عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بآن نکنم ابرهیم گفت یا رب کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی
کرد حق سبحانه و تعالی فرمود هر که ظالم باشد از ذریه تو عطا عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب
ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی فرمود که هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت
وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ پس رسول الله صلعم
فرمود که دعوة ابرهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم
فَاتَّخَذَنِي نَبِيًّا وَاتَّخَذَ عَلِيًّا وَلِيًّا و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیه إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ
هَادٍ از ابن عباس روایت کرده که چون این آیه نازل شد حضرت رسول صلعم دست بر سینه مبارک
خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرده و گفت انت الهادی
یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مومن شیرازی که از علمای مفسرین
سنت است روایت کرده از انس بن مالک گفت پرسیدم از رسول صلعم از تفسیر قوله تعالی و ربک
یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق تعالی از طین آفرید مرا کیف شاء و مرا و
اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید از جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث
و روایات در کتب اهل سنت بسیار است که صریح در خلافت و امامت و وصایت علی است
که این کتاب تاب نقل همه آن ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از
تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت علیهم السلام فیها احادیث جلیله قد صرح فیها بالنص

علی خلافه

على علي ع بالخلافة على الناس ليس فيها شبهة عند ذوي الانصاف وهي حجة عليهم و
وگفته که در خزانه مشهد امير المؤمنين ع اين کتاب موجود است من اراد الوقوف عليها فليطلبها
من خزانته ع و نيز گفته در کتاب استيعاب ابي عمر النمري نصوص صريحه در خلافت علي ع ايراد
شده وکذا في کتاب مناقب ابن مردويه اخبار کثيره مشاهده نمودم که تصريح بفضائل علي
وتحقيق النص عليه و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است و هي متضمن
نصوصا صريحه على علي بن ابي طالب ع و همچنين کتاب ابن مؤمن الشيرازي که استخراج کرده از
تفاسير اثني عشر که در ميان اهل سنت معتبر است و همچنين کتاب فائق ابو سعيد عبد القاهر
فانه يتضمن نصوصا صريحه على علي ع بالخلافة الى غير ذلك من الکتب و نيز منصوص بودن
علي ع بامامت و خلافت و مظلوميت و مدفوعيت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحقه خود
در شهرت و شيوع بمرتبه بود که على رؤس الاشهاد در صدد منافرت و مناظره مشافها
مجاهره و معالنه اظهار ميکردند و محادثه و مناشده مينمودند و در شهرت بمرتبه بود که
نسوان نيز با دشمنان محاجه بان ميکردند و در کتاب ابي بکر بن مردويه مرويست باسناده
الى داود بن ابي عوف که گفت من معويه بن ابي ثعلبه مي خواست که حديث کنم از براي تو حديثي
که کذب و تخليط در آن نباشد گفتم بلي گفت بيمار شد ابي ذر غفاري و وصيت کرد بسوي علي ع
يکي گفت که وصيت بسوي عمر ميکردي براي تو بهتر بود ابو ذر گفت والله حقا انه
الربيع الذي يسکن اليه لو فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض يعني بحق خدا که آنحضرت را
منزلتيست که سکون و قرار نسوان بآنست سکون در او واگر او از ميان شما برود بتحقيق که شما
منکر خواهيد شد و دشمن خواهيد داشت مردم را و روي زمين را راوي گويد پس گفتم
يا ابا ذر ما مي دانيم که محبوب ترين مردم نزد رسول الله ص محبوب ترين خواهد بود نزد تو

گفت اری گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوب‌تر نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه
یعنی علی بن ابی طالب یعنی محبوب‌ترین اصحاب نزد رسول این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق
از دست او گرفته و مرادش علی ع بود و از آن جمله آنست که بعضی از علما اهل سنت در کتاب عقد
احادیث و نوادر اخبار معویه یعنی در کتاب اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معویه بنزول معویه
سبکرند وفید به آن وفی محامد آن نقل کرده حکایت دارمیه را که معویه با او گفت میدانی که
چرا بطلب تو فرستاده ام و ترا نزد خود آورده ام دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معویه
گفت ترا طلبیدم که از تو سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست میداری و مرا دشمن میداری
دارمیه گفت معاف دار مرا از این سؤال معویه گفت معاف نمیدارم البته میباید گفت پس
دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی ع و عد فضایل بسیار نمود و از آن جمله آنها گفت من
علی را برای آن دوست میدارم که رسول الله ص عقد ولایت او کرد و واجب گردانید محبت
و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفک الدماء و جورک فی القضاء و حکمک بالهوی و از
آن جمله در حدیث وفادۀ ام سنان در کتاب مذکور بیتی چند که بآن معاتب کرده علی بن ابی
طالب را نزد معویه ایراد نموده و از آن جمله ابیات این دو بیت است   قد کنت بعد محمد خلفا لنا
اوصی الیک بنا و کنت وفیا   والیوم لا خلف نأمل بعده   هیهات نأمل بعده انسیا
یعنی بودی تو خلفی از محمد ص از برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده
بودی بآن و امروز بعد از او هیچ خلفی نیست که امیدوار بآن باشیم و هیهات که بعد از
او هیچ آدمی امیدوار شده باشیم و غیر از این نیز از حکایات وافدات نقل کرده و ابو الفرج
اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاها
و صلات بقریش میداد و سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مختومی بدست

ربیع حاجب داد که بمهدی رسانند و دران رقعه نوشته بود مهدی را با بیاتی که مضمونش
این است که عطا مکن و صله مده بنی تمیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابی بکر و عمر را که ایشان شکر
نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر صلعم نکردند و منع میراث وی از
دختر و پسر عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدیم بر وصی و خلیفه وی جستند
و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که دیگر باایشان
عطا ندهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی
علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان منسلک و وثوق داد و انصاف
در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص بر علی بن ابی طالب با مامت و خلافت
و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی و اعتراف نمودند و انصاف دادند
چهل نفر علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی بن ابیطالب ع منصوص است بخلافت و امامت
و این قلیلی بود از حکایات بیکرانی و اما مناظرات آل ابی طالب و علما شیعتهم فی مجالس
الملوک والوزراء ومقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابی طالب ع بالخلافة فهو امر
یفنی الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره
در این فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث
ایشان نظر کند و بینظر ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع
نظر از نقل متواتر که ثابت است میان فرقه محقه و نیز ظاهر میشود که علما مخالفین
اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان
موجود است نمیتوانند نمود و از اخبار اگر چه هر یک منقول بطریق آحاد باشد لکن مجموع
لا محاله متواتر است بالمعنی در مضمون جمله که منصوصیت علی بن ابیطالب است معلوم

بطریق قطع سیما با صم شاهر قرابن و امور و حکایات منقوله بطریق توالی ایشان انکار

ایشان نصوص مذکوره را نتوانند بود مکر از روی عناد و عصبیت عاذنا الله وجمیع

خصص عباده من اللجاج والعناد بفضله وکرمه فصل پنجم از باب سیوم از

مقاله سیوم در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن

ابی طالب علیه السلام و مراد از نص خفی است که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد

بنوعی که استدلال و آن بنهایت بدیهی است اما از قرآن مثل قوله تعالی إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

جمیع امت معتقدند که این آیه در شان علی بن ابی طالب ع نازل شده و هیچکس در شبهه نیست و ابن

ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در

شان من نازل شود چنانکه در شان علی ع نازل شده بود و نشد و از ابی عبدالله جعفر بن

محمد الصادق ع نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول الله صلعم جمع

شده گفتند ما با این چکنیم اگر انکار کنیم کافر شویم با این آیه پس کافر به قرآن باید شد

و اگر ایمان با این آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلیل و خواری باشد که ابن ابی طالب مسلط

بر ما باشد پس قرار یافت بر این داده نه ایمان و رد نه تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی ع

نکنند در هر چه ایشان را بان امر کند پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة

الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی ع و اکثرهم کافرون بولایة علی ع و صاحب کتاب نهج الایمان

آورده که ابن حنبل و احمد بن جریر طبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین منقول اند که این آیه

در شان علی ع نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد

تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مرام آنست که انما کلمه حصر است و معنی این آن است که نیست

ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند لیکن
هرگاه حصر مراد باشد یا آنکه مراد از ولی متصرف در امور باشد چه معنی دیگر از معانی
لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغه جمع است لیکن
متصف باوصاف مذکوره باعتقاد ایشان متصدق در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر
علی پس مضمون این آیه این باشد که علی متصرف در امور شما است چنانکه خدا و رسول و مراد
از امام نیست مگر متصرف در امور و بر توجیه محتاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب
گفته بمنع بودن ولی بمعنی ولی متصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است و هو قوله تعالی
لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و
نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعد و هو قوله
تعالی و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون و این نیز بمعنی
محبت و نصرت است غیر این نتواند بود و پوشیده نیست که این جواب بغایت
عجیب است چه آیه منزله در شان علی ع انما ولیکم الله است نه آیه پیش و پس در ثنا
میان آیات چه ضرورت تواند بود و نیز جواب گفته باحتمال آنکه و هم راکعون حال نباشد
بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز رکوع می کنند و
ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوفی بر اسلوب
کلام داشته باشد پوشیده نیست و ما سه قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالت
آنست که حق تعالی امر کرده ببودن با صادقین و مراد از صادقین معصوم است چه
مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق وی در جمیع اقوال و در جمیع اقوال ثابت نیست مگر
برای معصوم و عصمت غیر علی ع بالاجماع ثابت نه و معلوم نیست پس مراد از صادق

غیر از علی ع متواند بود پس مراد علی ع باشد والا لازم آید عدم تحقق با صدق صادقین ولازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن محال ممتنع است و نیز قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم بیان دلالتش آنست که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیحست عقلا پس مقتضای آیه کریمه وجوب وجود معصوم در میان امت و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق و عصمت از غیر علی ع باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر نباشد مگر علی ع واما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است که متواتر است در میان جمیع فرق امت محمد ص اول حدیث غدیر و آن حدیث بطریق مخالف و موافق افزون از حد احصا منقول شده و آن نزد شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنا بر آنکه منقول در طریق شیعه متضمن بتصریح بخلافت و امامت و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری هفتاد طریق زیاده نقل کرده و ابن عقده صد و پنج طریق و بعضی بصد و پنجاه طریق و پیش بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند احمد بن حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد بن عقدیه بطریق متعدده و در صحیح مسلم و تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و جمع بین الصحاح الست و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله وقد روی حدیث الغدیر مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان ابن جبر ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت هر عدد بر کثیر عز چه هر فرقه در این باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مطاعن بنا علیه که ممکن نیست حصر وعد آنها و مروی شده که روز غدیر

علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار امت است
و این اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور این
جمع کثیر و در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر
این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع
اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح در صحت این
حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه و لا اقل قدح در صحت مثل
وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث
غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در
شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و
عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای سنت مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که
در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دو وارده ورق ذکر این حدیث واقع است و قدر مشترک میان
جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که پیغمبر در حین رجوع از حجة الوداع
چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع ردائه تحت
قدمیه من شدة الحر و اکثر مسلمانان ردا بر سر کشیده بودند حضرت فرمود تا منادی کردند
که همه حاضر شوند و امر فرمود از جهاز شتر شبیه منبر ساختند و بر بالای آن بر آمد و
بعد از ادای حمد و ثنای الهی زبان مبارک بخطاب حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی
بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من اولی بشما بتصرف در امور شما از نفسهای
شما همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد

من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی هر که من مولای اویم علی مولای او
خداوندا دوستدار دوستدار علی را و دشمندار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را
و فرو گذار فرو گذارنده را بیان دلالت بر مطلوب آنست که لفظ مولی به معنی آمده معتق
و معتق و صاحب من جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی بامر
و اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی النار هی مولیکم ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده اند بآن
ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیه اند و نیز در حدیث و در اشعار
لغت عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی و دلیل بر صدر این حدیث یعنی قوله الست اولی
بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه چنانکه بر هر که ادنی وقوفی بر سیاق
کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی
و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تابع و ناصر لایق باین مقام نیست اما سته سابقه بنا بر عدم
و اما معنی تابع بنا بر ظهور عدم حاجت بذکر و اما ناصر بنا بر عدم تخصیص بعلی ع بقوله تع والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و این معنی عام است بر علی و غیر علی را چه تخصیص علی ع بذکر
و جمع نمودن جمیع مردم در روز گرم بانکه ... در اثنای چنان سفری در چنان موضعی بجهت استماع این
حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنین وجهی نتواند داشت
و معنی تابع نیز چون معنی ناصر مفید مطلوب نیست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان
گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در هر معنی
دیگر که اطلاق شده بنا بر آن شده که معنی اولویت در آن موجود است چه ابن عم اولی است بابن
ابن عم از اجانب و جار اولی است بلطف و شفقت از اباعد و حلیف اولی است بعهد نصرت
حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است بملکیت و نصرت معتق و اولی است بمیراث معتق
و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولی است بآن کس

وضامن جریره اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود مضمون را و سید مطاع اولی است
مطاع از غیر پس اگر معنی دیگر درین مقام مناسب بود چون معنی اول نیز محتمل است عدول
بان متعین میشد بنابرانکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک
چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از واضح دلایل بر اینکه
مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم نکرده اند از لفظ اولی
مگر امامت و خلافت و مرتبه و فضیلت علی را بر سایر صحابه آنست که نقل کرده ابن
مردویه از ابی سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان
بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی ان اقول ابیاتا قال قل
علی برکة الله یعنی یا اذن میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فوق
حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شهادة رسول الله پس شروع کرد بخواند
ابیات و از جمله ابیات این بیت است شعر وقال له قم یا علی فانی رضیتک من بعدی
اماما وهادیا یعنی خبر یا علی که رضا دادم که تو بعد از من امام و هادی باشی و نیز
ثعلبی و غیر او از مفسرین در سبب نزول سأل سائل بعذاب واقع نقل کرده اند
و ارباب تواریخ نیز ایراد نموده اند و تعاید ... آنست که حارث بن نعمان فهری چون
خبر روز غدیر یافت و رسید با ناقه خود سوار شد ... نزد رسول صلی الله علیه و داخل شد
بمجلس آنحضرت در وقتی که مملو از صحابه بود مجلس و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا
و نبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین
راضی نشدی تا آنکه بازوی پسر عم خود را گرفته بر ما تفضیل دادی یا از پیش خود کرده اند
یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد

دانستی کو پیغمبر من سنابلا وان هم در مرحله خوزمیده بود که سنگی بر سر او آمد و هلاک
شد بعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد
معنی حدیث این بشود که هرکه من مولای اویم علی اولی باو هست و ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت
پس علی اولی باشد بجمیع امت و مراد از امت نیست مگر او و نوبت با موجمیع مسلمین پس
حدیث مذکور نص باشد بر امامت علی ع و این دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی
و شارح مقاصد در جواب از این دلیل زیاده از آنچه اشاره بان کردیم از منع تواتر و قدح
در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر
حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر مؤخر شرا یعنی قول
او که اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد همین احتمال کافی است
در دفع استدلال و عموم این معنی در جمیع مؤمنین را منافی این نیست لجواز ان یکون الغرض
منه التنصیص علی موالاته و نصرته لیکون ابعد من التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی
با وجود عموم نصرت و موالات در جمیع مؤمنان را مقتضای آیه کریمه میتواند بود که غرض تنصیص
بر موالات علی ع باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالات عامه را که مقتضای آیه کریمه است بغیر
علی و ایضا لیکون اقوی دلالة و اوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالاة النبی صلی الله علیه و آله
و اینقدر محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف
باشد لیکن موجب ثبوت امامت نمیتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین
دلالت بر استحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و جواب
از این نوع رکیکه یاوده از تقریر دلیل ظاهر است و بجهت زیادتی استظهار آن را بیان کنیم
و گوییم ثابت شد ببیان واضح که نقل این خبر بالغ بحد تواتر بلکه متجاوز از ان بطرق

مخالفین ثنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت تواتر
قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه
از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت نمیرساند چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه
و شبهه سخیفه ایشان تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل
در بحر عظیم افتاده صدور نام قدح در صحت این حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد
با وجود اشتمال اینهمه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر این حدیث و بعضی از علمای اهل سنت
کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم و ثقات
علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و در آن کتاب جمیع
اخبار وارده در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر
صحابه مثل ابی بکر و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن مالک و عباس
بن عبد المطلب و ابی ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال اینان و عدد اسامی رواة از صحابه
که در آن کتاب ایراد کرده افزون از [illegible] و کتاب طرایف نقل نموده و گفته که این کتاب نزد من
موجود است و نسخ بخطوط کثیره از [illegible] ی معتبرین و اما آنچه در بیان احتمال
بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت [illegible] حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه
تواند کرد با سیاق صدر حدیث و فاء تفریع و دلالت اسباب و چنانکه اشاره بآن کردیم و اما
احتمال اینکه شاید غرض تنصیص بموالاة علی باشد تا بعد از تخصیص بالله ایا بکدام
شقاوت توهم این تواند کرد که موالاتی که ثابت است هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد
مومنی را با علی ع و منحصر نازل و ساقط از درجه ادنی و اضعف مومنین باشد تا آن
توهم محتاج باشد برفع نمودن بحیا ناهمامی عظیم که شمه از آن بیان کرده شده و ممکن

نصید امثال هذا المقال الا عن غایة التعصب والجدال اعاذنا الله تعالی من الوقاحة
واما احتمال آنکه شاید غرض افاده مجرد شرافت باشد مر علی را بمقاومت مولا و اب و
مادر یا مولا انبیا صلعم بدون زیادۀ امامت یا وجوب اتباعش مفید سلطنت چه مقارن ذکر نبی و امر او
مولاة خود و مثل آن کردانیدن منضبط جزاف نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی
ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی و مبنی بر فضیلتی خواهد بود که ثابت مر علی را از نظر
بجمیع و همین مرتبه موجب امامت است باتفاق عقل لیکن خلاف ظاهر است زیرا که چنین اهتمام
و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه بسیاری از علما متخالفین قائلند بصحت اینکه آیه یا ایها الرسول
بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی
القوم الکافرین در باره عقد ولایت علی نازل شده و قصه یوم الغدیر بنا بر نزول این آیه
که بود بیانش آنست که رسول الله صلعم مامور شد از نزد خدای تعالی به تبلیغ ولایت و امامت علی
بن ابیطالب بسوی امت آن حضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت و ثقل وی این معنی بر
اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ این معنی می نمود تا در روز غدیر بسبیل عتاب آیه مذکوره نازل
و مضمون این است که ای رسول تبلیغ ... ... امر که بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس
تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه
خواهد داشت از مردم و تحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست
که الف و لام الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که کراهت داشتند امامت
و ولایت علی را کما لا یخفی علی الفطن الذکی پس با وجود این همه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور
عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین و حفظ
شریعت منوط بآنست و دلیل بر اینکه آیه مذکوره در شان علی علیه السلام نازل شده از روایات

مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی علیهما السلم معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابیطالب و در روایت اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره در شان علی ع نازل شده گرفت رسول الله صم دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز امام فخر رازی در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیه فی فضل علی بن ابیطالب فلما نزلت هذه الآیه اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقاه عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنه و از او وضح برامین بر اینکه قضیه غدیر موجب امامت است نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم است در شان زمن قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در آن روز وجهی نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه ثابت و محقق است و علماء اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی [illegible] کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صم بید علی بن ابیطالب فقال [illegible] السلام [illegible] المؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنه فانزل الله تع الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در مجلد سیم روایت کرده از طاوس ابن شهاب که یهود گفتند که اگر این آیه یعنی آیه الیوم اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روز نزول این آیه را روز عید اخذ میکردیم و اما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت در آن روز نازل شده بود عید اخذ میکردیم

الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جواب ان است که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابیطالب ع و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنابر آن علم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احد بامامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند بود بالاتفاق و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقات است و چون بقیه زمان حیات رسول الله صلعم باتفاق عقل بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم چنانکه در بیت دوم گذشت بیان آنکه سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلت است وهو قوله صلعم لعلی ع انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر حدیث منزلت بتواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان وهذا شیء ظاهر مشتهر غنی لشهرته وتواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل له هو الناقل لخبر یوم الغدیر وقد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر وصحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة صلعم و حال آنکه این حدیث از رسول الله صلعم در مواضع دیگر غیر از روز غدیر عرض صدور یافته بحیث لا یحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا والنبی صلعم خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص قال ان رسول الله صلعم حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا ع علی المدینة فقال علی ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا انا معک فقال اوما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله ابن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و جزو سادس نقل کرده و کذا مسلم در صحیح خود نقل کرده هرکدام بطرق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره والطبری فی المجاهد و صنف

ابن عقده کما فی طرفه ورواه الخطیب فی التاریخ والعسکری فی الفضائل ورواه ابن المغازلی فی المناقب باکثر من عشر طرق ورواه الفیروزی وعبدالله ابن مسعود وسعد بن ابی وقاص وعبدالله بن عباس وجابر بن عبدالله الانصاری وابی هریره وابی سعید الخدری وجابر بن سمرة بن مالک بن الحرث والبراء بن عازب وزید بن ارقم وابی رافع مولی رسول الله صلعم وعبدالله بن اوفی وانس بن مالک وابی برزة الاسلمی وابی ایوب الانصاری وعقیل بن ابی طالب ومعویه بن ابی سفیان وام سلمه واسما بنت عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن علی بن الحسین علیهما السلم وحبیب بن ابی ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرهم کلهم عن النبی صلعم وشرح الزوائد باسانیدها وطرقها ورواه ابن عبدربه فی کتاب العقد وذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق ورواه فی الجمع بین الصحاح الستة فی صحیح ابی داود وصحیح الترمذی الخ این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر این خبر که علماء اهل سنت کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و صحیح جواب نیست و اما بیان دلالتش بر مطلوب انست که منزلت مضاف بسوی هرون عام است شامل است جمیع منازل و مراتبی که هرون را ثابت بود بدلیل صحت استثناء مرتبه نبوت که الا انه لا نبی بعدی باستثنای متصل صحیح نبود و خلاف صحیح است بشهادت عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلة فلان الا المنزلة الکذائیة هیچ کس شک نکند در صحت این استثنا و باین تقریر که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزله نبوت کند که بمنزلة الا النبوة باشد بلکه لا بمعنی لیکن است و مفید استثنای منقطع و مستثنی باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزلت باشد و وجه دفع انست که شک نیست که اگر بجای الا انه

لا نبي بعدي الا النبوة ميگفت هر اينه كلام صحيح و استثنا متصل ميبود و اگر نه منزلت
عام باشد لازم آيد كه چنين باشد نه بر شائبه نيست كه مراد از اين كلام استثناء مرتبه
نبوت است و الا كلام خالي از فائده بود پس واجبست كه منزلت عام باشد جميع منازل را
و از جمله منازل هرون از موسي اينست كه متصرف در امور موسي بود بنا بر آنكه خليفه موسي بود
و شريك امر وي در حيات موسي پس اگر باقي بودي بعد از موسي همان متصرف در امور موسي بودي نه بر سبيل
استقلال و نه بر سبيل خلافت و ما عزل هرون لازم آمدي بعد موسي و انتفاء النبي كه
موجب اهانت است جايز نيست پس اين منزلت يعني تصرف در امور مطلقا ثابت باشد براي علي
نظر به پيغمبر و چون تصرف در امور نبوت بر سبيل استقلال كه مرتبه نبوت است در شان
علي جايز نيست بنا بر ختم نبوت پس تصرف بر سبيل نيابت كه مرتبه خلافت و امامت است ثابت باشد و هو
المطلوب و باين تقرير كه كرديم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر رازي در كتاب اربعين
بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقي بودي بعد از موسي چه انعزال از خلافت
و استقلال در نبوت موجب اهانت نيست و وجه دفع آنست كه منزلت هرون تصرف در امور بود بمعني
اعم يعني خواه بر سبيل استقلال و خواه بر سبيل نيابت و اين منزلت بهمين معني اعم بايد
كه ثابت باشد براي علي و هرون اگر بعد از موسي متبوع نشدي كه از خلافت معزول ميشد
و باستقلال تصرف در امور نبوت ميكرد انتفاء از منزلت بمعني اعم لازم نمي آيد در شان
علي چون نبوت ممتنع است پس اگر بعد از پيغمبر خليفه نباشد منزلت هرون بمعني
اعم براي علي ثابت نتواند بود و اين خلاف مقتضاي حديث مذكور است
فصل ششم از باب سيم از مقاله سيم در ذكر بعضي از فضايل
و كمالات كه متصف بود بآنها آن مقدس علي بن ابي طالب عم

تا ظاهر شود فضیلت آنحضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله
از جمیع ناس و دلالت کنند بر اینکه ذات مطهرا و نصی بود
جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر
قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة
بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان
بدان ای برادر که این مطلب یعنی افضلیت علی بن ابیطالب از جمیع امت محمد بغایت ظاهر و
مکشوف است بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من
از یکی از علمای زمان خود شنیدم که او از یکی از افاضل سادات حکمای فارس نقل
کرد که بدیدنش رفتم پرسیدم در ثبوت نبوت محمد بن عبد الله بکدام دلیل تمام
جمع نموده اید گفتم بهمین دلایل که در کتب متکلمین مذکور است تسمیه نمود گفت ظاهر
میشود که سید بدلایل دیگر اتم از این ادله مشهوره اعتماد کرده سید فرمود بلی من بتصدیق
علی بن ابیطالب خاطر جمع کرده ام و چون شنیده نیست منافات و مناسبت این کلام چه نقد
فضل و کمال از علی آنقدر رسیده که [illegible] تمام رسیده که مکرر بالاسطر علی و اولاد طاهر او
پیغمبر که اثری از آثار او علی بن ابیطالب باشد [illegible] بود مکر افضل الانبیاء سید المرسلین و
مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنسرور نتوانند کرد مکر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی
و گویند افضلیت علی از جمیع صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم
و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از
صفات نفس و ملکات ذمیمه ردیه مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله
مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابی بکر و گاه باشد که گویند

کان افضلیت ابی بکر بشیء وقر فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت
که مسلّمست بینهم و بعد از ان نقل اجوبهٔ ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل
آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفا ممتنع
است حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب
فضایل علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد
طاهرین او تالیف کرده اند چون در این باب نقل احادیث مختصه بر ایشان حجت نتوانند
همان از مقبولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد فالفضل ما شهدت به الاعداء و در میان
علمای اهل سنت اصحاب نقل و محدثین ایشان را یافتیم که در فضایل آنحضرت و ترتیب
غنا دچه با آنکه مخالف معتقد ایشان است هیچ پنهان نکرده اند و همه با ایشان رسیده
در علم شریف حدیث ایشان و تربیت ایشان بعلاوه متکلمین
روایت کرده اند و این از برکت ... من جلالت ... توقف نتوانند نمود پس نقل
فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا از شائبه ریب
بری باشد و بجهت تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوئیم روی خطیب الاسلام
ناصر بن ابو المکارم المطرزی الخوارزمی من اعیان علماء المذاهب الاربعة باسناده
عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الریاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب
و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابیطالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها
مداد گردند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هر اینه حصر فضایل
علی بن ابیطالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی
از فقهای اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب
رسول الله ما جاء لعلی من الفضائل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچیک از اصحاب

پیغمبر ص مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع وروی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله صلعم و فاطمه علیها السلم بدیدن او رفتند دروقتی که نزول نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه درآمد و دموعش روان شد فقال صلعم لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها ایاک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها ثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الی فانکحته ایاک واتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک اعظمهم حلما واقدمهم سلما واعلمهم علما فسرت بذلک فاطمة واستبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستیکه حق تعالی نظر کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دویم باره و برگزید شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم واورا وصی خود کردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تو است که خدای تعالی تزویج کرد ترا باعظیم ترین امت در حلم و سابق ترین همه در اسلام و دانا ترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه مرعلی را هشت چیز است نوز اول ایمان بخدا دویم ایمان برسول سوم [illegible] فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر هشتم [illegible] کردن بکتاب الله ای فاطمه ما اهل بیتی ایم که حق تعالی با هفت چیز کرامت کرده که هیچکس از اولین و اخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء وهو ابوک ووصینا افضل الاوصیاء وهو بعلک وشهیدنا خیر الشهداء وهو حمزه عم ابیک واز ماست آنکه باد و بال در بهشت پرواز میکند هرجا که خواهد و هو جعفر ابن عم ابیک ومنا سبطا هذه الامة وهما ابناک ومنا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامة وما در این مقام از این احادیث به این اکتفا کنیم چه استیفای حق این مقام مقدور نیست و بر اهل مستبصر

نظر در این حدیث و حدیث ام سلمه که در فضل چهارم مذکور شد بر سر نقل کلام متکلمین
اثنا عشریه موافق در ره که شیعه بر اثبات افضلیت علی علیه السلام دو مسلک است
مسلک اول و اعظم از هر چه دلالت کند بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل الاجمال
وان چند حدیث است جمله آیه مباهله و بیانش آنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیائید
تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را
و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث
صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی با حضرت در آن مباهله داخل نبود پس حضرت علی را
نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال
با نبی و از جمله کمالات نبی نبوت است چون نبوت مبرهن شد و دلیل بر ختم نبوت سایر کمالات
در حکم مساوات داخل باشد چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت
پس افضل باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت و حدیث دوم خبر طیر است چنانچه
که مرغ کبابی هدیه نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بتو که با من شریک
شود در این غذا و این طیر پس علی آمد و با حضرت اکل طیر مشوی موافقت نمود پس علی احب خلق
باشد نزد خدای تعالی و محبت خدا مستلزم کثرت ثواب و تعظیم است که معنی افضلیت است
و حدیث سیم قوله صلعم اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی ابن ابیطالب
یعنی برادر من و وزیر من و بهتر کسانیکه خواهند ماند بعد از من که دین من کذارد و وعده‌های
مرا بوفا رساند علی ابن ابیطالب است و این تصریح است بافضلیت و حدیث چهارم پیغمبر صلعم
خبر داد در باره ذو الثدیه که مرد بود از اصحاب که یقتله خیر الخلق و علی آن خوارج
قتل نمود و این نیز تصریح بافضلیت و حدیث پنجم قوله صلعم لفاطمة علیها السلام اما ترضین

١

انی تزوجتک من خیر امتی وجه ششم خبر ما ترکه بعد علی وجه هفتم نقل است از عایشه که گفت
بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که بدرم ومادرم فدای
تو باد آیا تو نیستی سید عرب فرمود انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید
عرب باشد سید صحابه نیز باشد و چون سید صحابه باشد افضل صحابه باشد وجه
هشتم قوله لفاطمة ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع
ثانیة فاختار بعلک وظاهر است اینکه برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر
افضلیت علی بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر دو
کس از صحابه عقد اخوت فرموده و خود با علی مواخاة نموده و شک نیست که دلالت
بر افضلیت علی دارد وجه دهم در روز خیبر نخست ابا بکر را فرستاد منهزم برگشت پس عمر
رفت و نیز گریخت پس حضرت بغایت مغموم شد فرمود لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله و رسوله
و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار و همراه از مهاجرین و انصار توقع داشتند که علم باو داده
شود حضرت ملتفت نشد و گفت کجاست علی ابن ابی طالب گفتند درد چشم دارد پس حضرت ویرا طلبید
دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بوی داد فتح شد بر دست او و بنابر دلالت بر انکه
کردن پیغمبر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریح است که صفات مذکوره
مر شیخین را بلکه دیگر را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی فان الله هو مولیه
وجبریل وصالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را و جبریل و صالح مؤمنان والمفسرون
قالوا المراد من صالح المؤمنین علی ابن ابی طالب و دلالت بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن
خدا تعالی علی را بنصرت پیغمبر از میان جماعت صحابه و مقارن کردن او با نصرت خود و نصرت
خدا وجبرئیل صریح است در افضلیت وجه دوازدهم قوله من اراد ان ینظر الی آدم

في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى
علي بن ابي طالب واين حديث دلالت كند بر مساوات علي ع با انبياى عظام در صفات
مذكوره كه متضمن جميع صفات كمال وجهات فضل است و ظاهر است افضليت انبياء
از ساير صحابه ومساوى افضل افضل وجه سيزدهم شك نيست در بودن علي
از ذوي القربى وشك نيست در وجوب محبت ذوي القربى بنابر آنكه حق تعالى اجر رسالت را
گردانيده لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وشك نيست كه ابوبكر
و ياران او نه چنين اند و هر كه واجب باشد محبتش بر جميع مسلمين افضل است از كسى كه نه
چنين باشد وجه چهاردهم علي هاشميست بخلاف ياران او ابوبكر و هاشمى افضل است از غير
هاشمى لقوله تعالى ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما وجه پانزدهم
قوله ص من كنت مولاه فعلي مولاه اذ لفظ المولى في شان النبي ص يفيد انه كان مخدوما
للكل وصاحب الامر فيهم وعلي ع ايضا كذلك فاذا كان كذلك كان افضل والذي يدل على انه يفيد المعنى
الذي ذكرناه ان النبي ص لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلي ع بخ بخ يا علي اصبحت مولاى ومولى
كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيمة وجه شانزدهم قوله ص انت مني بمنزلة هرون من موسى وشك
نيست كه هرون افضل از امت موسى بود پس علي ع نيز از امت محمد ص افضل باشد وجه هفدهم روى
ابن مسعود ان النبي ص قال علي خير البشر من ابى فقد كفر وجه هيجدهم ان عليا لم يكفر بالله
طرفة عين وابوبكر و ياران او كافر بودند و مسلمان شدند وشك نيست كه مؤمن ابدى اتقى
از آنكسى كه كافر بوده باشد وبعد از ان ايمان آورده والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وجه نوزدهم انه كان اكثر جهادا من ابي بكر فوجب ان يكون افضل منه
اما انه اكثر جهادا فامر ظاهر واما انه من كان اكثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالى فضل الله

المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما وقوله علی القاعدین یدل علی ان المراد وهو جهاد العدو
ولا جهاد النفس وجبر بستم ایمان علی ع قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل انکه علی ع بر بالای منبر
در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر امنت قبل ان امن ابو بکر واسلمت قبل ان اسلم ابو بکر
وهرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابة ونیز انس روایت
کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثا ونیز سبق ایمان علی ع اقرب
بعقل لانه کان ابن عم النبی صلعم وفی داره ومختصا به صلعم بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب
والشان چگونه چنین مهمی را اولا به بیگانه اظهار کند لاسیما والله تعالی یقول وانذر عشیرتک
الاقربین اگر گویند پیغمبر صلعم گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا انکه توقفی وتاخیری در
قبول اسلام کرد مگر ابی بکر که اصلا توقف نکرد تا عرض کردم قبول نمود وبا وجود اینحال تاخر
اسلام ابی بکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت گوئیم اگر از تقصیر پیغمبر صلعم در عرض وان
ممتنع است وبر تقدیر تسلیم سبق اسلام علی ع در وقت قبول اسلام کودک بود ودر صحت اسلام
کودک خلاف است وبر تقدیر صحت لا شک ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الادلة
افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا وبر تقدیر تسلیم بلوغ لاشک ان علیا فی ذلک
الوقت ما کان مشهورا ولا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه
قوة وشوکة فی الاسلام بخلاف ابی بکر که شیخی بود محترم واز بیگانگان وباسلام او قوتی
وشوکتی در اسلام حاصل شد جواب انست که اما خبر مذکور معارضه با انچه در سبق ایمان
علی ع گفتیم نمی تواند کرد بنابر انکه خبر واحد است وبر تقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست
ونیز تاخیر عرض هرگاه بنابر خوف باشد تقصیر لازم نیاید واما کودک بودن علی ع در وقت
اسلام بجز منع نیست ولازم نیست چه سن شریف انحضرت شصت بحساب ایشان بود

ومدت نبوت بیست و سه ومدت مکث علی بعد از نبی صلعم قریب بسی و مجموع پنجاه وچون وفات
پنجاه وسه از شصت و شش یا پنج کم کنی ده یا دوازده یا سیزده ماند و بلوغ در این سن
لا محاله ممکن وچون ممکن باشد واجب است که تسلیم بود و قوعش لقوله لقوله لفاطمة علیها السلام زوجتک
اقدمهم سلما واکثرهم علما وبر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل ولهذا
حکم ابو حنیفه بصحة اسلام الصبی فصدور الاسلام عن علی فی وقت یدل علی کمال فضله
لا یخفی واما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کافی مسلمست که مسلم باشد بودن ابی بکر
الاسلام من المعتبرین وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس علی افضل باشد
لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وازین وجوه ثمانیه آخره از کتاب ازه معین
نقل شده زایدا علی ما کان فی المواقف وجه بیست و یکم ان علیا ع کان افهم واحفظ دو
انه لما نزل قوله تعالی وتعیها اذن واعیة قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی وقال
علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا وشک نیست که اختصاص بزیادتی فهم وحفظ موجب اختصاص
بمزید علم است وجه بیست و دویم قوله صلعم لعلی ع انت سید فی الدنیا وسید من فی الآخرة
احبک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله ومن ابغضک فقد ابغضنی وبغیضی بغیض الله و
این وجه از شرح مقاصد نقل شد مجموع بیست و دو وجهست دال بر افضلیت علی ع
بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان انچه دال است
بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل فضایلی
که علی علیه السلام در هر کدام از ان افضل است از صحابه وهی امور الاول
العلم وشک نیست که علی ع اعلم از صحابه است ودلیل بر این ما اجمالا مع انه لا نزاع
ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء والفطنة والاستعداد للعلم وکان محمد

افضل الفضلاء و اعلم العلما و كان علي ع في غاية الحرص في طلب العلم و كان محمد ص في غاية
الحرص في تربيته و في ارشاده الى اكتساب الفضايل و با وجود اين دو ركن يكي در كار او
بود و ديگري امداد و كمك او و كان ع يدخل عليه ص في كل الاوقات و هر گاه شاگرد در
غايت ذكا و در نهايت حرص بر تعلم باشد و استاد در غايت شفقت و غايت حرص بر تعليم
و اتفاقا افتد كه از طفوليت خدمت استادي چنين كند و اتصال بخدمتش در هر وقتي از او
ورا ممكن باشد فلا شك انه يبلغ في العلم كل مبلغ فاما ابو بكر پس بخدمت پيغمبر ص
مي كرد در وقت پيري وقتي كه رسيد نبود و تمام صحبت ميسر نبود و كان لا يصل الى خدمته
في اليوم و الليلة الا مرة او مرتين و علي ع كان متصلا بخدمته ص في اوان الصغر و قيل
العلم في الصغر كالنقش في الحجر و العلم في الكبر كالنقش على المدر و اما تفصيلا فيدل عليه
قوله تعالى و تعيها اذن واعية فاكثر المفسرين على انه علي ع و روي انه لما نزلت هذه الاية قال
النبي ص اللهم اجعلها اذن علي ع و قال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا و بلا شك زيادتي
فهم و حفظ موجب زيادتي علم است و قوله ص اقضاكم علي ع يعني دانا ترين شما بقضا و
حكم در شرعيات علي است و شك نيست كه قضا محتاج است بجميع علوم پس مي بايد كه علي
افضل باشد در جميع علوم و نيز در قضايا كثيره عمر خطا كرد در حكم و علي ع تنبيه
بر خطاي او نمود و عمر معترف شده ميگفت لولا علي لهلك عمر و ايضا قال علي ع علمني
رسول الله الف باب من العلم فتح لي كل باب الف باب و نيز فرموده و الله لو كسرت لي الوسادة ثم
جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم و بين اهل
الزبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما من اية نزلت في بحر و لا بر و لا
سهل و لا جبل و لا سماء و لا ارض و لا ليل و لا نهار الا و انا اعلم في من نزلت و في

ای شیء ثلث فی مقصود تمثیل احاطه علم السرور الجمیع اشیاء پس منقطع امت اعتراض
ابی هاشم بانکه تو بر منسوخ شده پس چگونه جایز باشد حکم کردن بان وایضا
فاذا تفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین وقد جاء فی خطبته عم من اسرار التوحید
والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم یات فی کلام سایر الصحابة ونیز جمیع فرق
متکلمین منسوب بانحضرت اند اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی واما اشاعره
رئیس ایشان ابو الحسن الاشعری تلمیذ ابو علی معتزلیست واما شیعه نسب ایشان
بانحضرت ظاهر است واما الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه عم کلهم منتسبون الی اکابرهم
وسلفهم وهم کانوا تلامذه علی بن ابیطالب فثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلهم
تلامذة علی عم ومنها علم التفسیر وابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذا له عم ومنها علم الفقه
وکان عم فیه فی الدرجة القصوی کما دل علیه اقضاکم علی ولو کسرت لی الوسادة کما مر
ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء الذین بعده لم یدرکوا درجته ولا
القلیل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی
الیه ومنها تصفیة الباطن ومعلوم ان نسب جمیع الصوفیه ینتهی الیه ومنها علم الشجاعة
وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه عم کان استاد
العالمین بعد محمد صم فی جمیع الخصال المرضیه والمقامات الشریفه واذا ثبت انه اعلم
الخلق بعد رسول الله صم ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله صم لقوله تع قل هل یستوی
الذین یعلمون والذین لا یعلمون الثانی الزهد واشتهر منه عم انه مع اتساع ابواب
الدنیا علیه ترک النعم وتخشن فی المآکل والملابس ولم یلتفت الی الملاذ وقد کان
فی الصحابة جمع زهاد کابی ذر وسلمان وابی الدرداء وکلهم کانوا فیه من تلامذته

الثالث الكرم وقد اشتهر انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان
ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل و در فتوحات مكى
آورده كه قيمت خاتمى كه على ع در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام كه شصت خروار
نقره و چهار خروار طلا بود و تصدق ايضا في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة ومتواترات مكافحة حروب
ولقاء ابطال و قتل صناديد جاهليت و وقايع بدر و احد و خيبر و خندق حتى قال صلعم لضربة
على خير من عبادة الثقلين وقال جبرئيل لا فتى الا على لا سيف الا ذو الفقار الخامس
حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى
حيث نسبه اعداؤه الى الدعابة معويه و بصعصعة بن صوحان گفت صفت كن خلافت
على را گفت كان فينا كاحدنا يعنى در ميان ما كه مى بود مثل يكى از ما بود با ما مى گفت
از ما مى شنيد و با ما مى خورد و با ما مى آشاميد و بهر طرف كه او را مى خوانديم اجابت مى
كرد و در كمال تواضع و نهايت فتادگى بود مع ذلك كانت هيبته مهابة الاسير المربوط
للسياف الواقف على راسه يعنى با وجود اينهمه مى ترسيديم از او و بيم مى برديم مانند ترسيدن
اسير در زنجير بسته از جلاد كه با شمشير برهنه بر سرش ايستاده السادس العبادة وكان اذا شرع في
صلوة التهجد و شرع في الدعوات و التضرعات الى الله تع بلغ مبلغا لا يوازنه احد ممن
جاء بعده من الزهاد وكان ع في غاية البعد عن الدنيا وكان ع يقول فيما يقول في خطابه
الدنيا يا دنيا يا دنيا الي تعرضت ام الي تشوقت هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير و املك حقير آه من قلة الزاد وطول
الطريق السابع مزيد قوته و شدته حتى قلع باب خيبر و قال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية

لكن قلعتها بقوة الهيبة الثامن النسب العالي و معلوم ان شرف الانسان هو القرب
من رسول الله صلعم و هو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله صلعم و عباس اگر چه عم پیغمبر
بود اما برادر پدری عبد الله بود و ابو طالب برادر تنی بود من الاب و الام و نیز علی ع هاشمی
الطرفین بود چه پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم است و مادرش فاطمه بنت
اسد بن هاشم التاسع المصاهرة و لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان لعلی ع
چه داماد بفاطمه زهرا ع نه چون داماد بدختر دیگر است فان النبی ص قال سیدات نساء
العالمین اربعة احدهن فاطمة العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد یشارکون
اولاد علی ع فی الفضیلة فانظر الی الحسن و الحسین ع و هما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی
اولاد اولاده ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید بسطامی مع علو درجته
سقاء فی دار جعفر الصادق ع و کان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی الرضا ع قال الشارح
المقاصد هذا مما لا یشبه فی صحته فان معروفا کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی
ع و کان یخدمه و اما ابو یزید ادراک زمان حضرت جعفر ع نکرده و صحبت ظاهری آنحضرت
در نیافته چه وی از معروف متاخر است و لکنه کان یستفیض من روحانیة جعفر ع
فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی ع در هر یک از فضایل مذکوره زاید باشد
بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون بما له من الکمالات و قد
اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی ع در هر یک از این صفات کمال
با دیگری مشارک می بود و چون در دیگری همه مجتمع نیست که علی ع افضل می بود از همه
فکیف که علی ع زاید باشد در هر صفتی از صفات و در این صفت این بود عمده ادله که از جانب
شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است و احادیث و روایاتی که در این ادله

وارد است همه مروی بطرق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچ کدام از مختصات شیعه نیست
چه مختصات شیعه جمله [illegible] و جوابی که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند
برده دو گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت
خبر و یا بتاویل و تخصیص آن و یا معارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت
خبر باشد چون از مصححات خود شان است ضرری نتواند داشت چه لا اقل موجب اسکات و الزام
ایشان است و اما تاویل و تخصیص اگر بکلیت نباشد نیست مگر ترک ظاهر و مقتضای ظاهر تا مانع
نباشد بی دلیل ترکش جایز نیست و حال آنکه در اکثر در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر احب
باحب من بعض الوجوه و یا احب در شی معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت و ابای
چند معدود مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما سیدا کهول اهل الجنة و مثل
یابی الله و رسوله الا ابی بکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر
و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا و امثال آن چون از مختصات ایشان
است و در طریق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی آنها تا ثابت است با احادیث و روایات
غیر محصوره و غیر ممکن الحصر که همه بطرق ایشان ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود
چنانکه شمه از آن در تضاعیف این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند
نمود و اما جواب اجمالی فقول صاحب المواقف و الجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی
الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و
الاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت کنند بر فضیلت
علی اما افضلیت عاید بکثرت ثواب است و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات
و نصرت و تقویت دین اسلام و ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم

بسوی جنت و بدعت و مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن
مظعون و اسلام با ایشان قوی شد قال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة
على فضيلة على بن ابي طالب ع والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
بر عاقل فطن از بس دو جواب اکذب در عظیم الشان که مایه استعداد خود با زنی نموده اند
واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی اول و فضل که اجماع است منع افضلیت علی ع بر ابا
میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نیز بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب
تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته والانصاف انه ان ارید بالافضلیة کثرة
الثواب فللتوقف جهة وان ارید ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا شك نیست در حرمان
این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز و پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه
بالمفهوم و بحسب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات است اما بحسب تحقق و وجود
از او جدا نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و کمالا
است پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت فصل هفتم از باب سوم

از مقاله سوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی ع بادله

و دلیل بر این چند وجه است اول نص قرآن مجید قوله تع لابراهیم انی جاعلك للناس اماما
قال ومن ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد
و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلك للناس اماما و خلفای ثلثه
ظالم بودند بنا بر آنکه کفر ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تع

ان الشرك لظلم عظيم ولقوله تعالى والكافرون هم الظالمون و مضمون آیه نفی قبول عهد است
از هر که ظالم بوده باشد ... در جمیع ازمنه مستقبله از نوبت حیثیه
صیغه لا ینال الفعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا
بان یقول مثلاً لا ینال عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم و هرچه صحیح باشد استثنای آن
واجب است دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثناء و باین تقریر مندفع است جواب
موافق و شرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافراً ثم اسلم ظالماً یعنی لا نسلم
کافری که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر را وصاف نیست و در حق
کافر او صاف نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود وجه دفع آنست که صدق ظالم
بر کافر در وقت کفر کافی است در استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز
همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است علم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله
وقت ظلم و از جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است پس هر که کافر باشد
در وقتی هر چند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود بنص
آیه کریمه و امام فخر رازی ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب از آن
بمنع عموم گفته و دلیل بر عموم را که صحت استثنا است معارضه کرده و بصحت تقسیم یعنی
یصح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة فی حال کونه ظالماً او جمیع الاحوال فلولا انه
مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما و جوابش آنست که نیل عهد که مفهوم
سلبیست چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف
ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحقق آن در ضمن فرد واحد و این دلیل عام است مر ابی بکر
و غیر ابی بکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت غیر مر امامت را طعن کرده اند ...

از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابی بکر اول آنکه مخالفت
صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم و منع فاطمه زهرا
علیها السلام میراث پدرش پیغمبر صلعم را و معلوم است عموم خطاب بر پیغمبر و امتش را و مستند شد
در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایتش و هو ان النبی صلعم قال نحن معاشر الانبیاء
لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت قلیل الروایات است و متهم است در این روایة
لکونها نفعا له حیث تحمل الصدقة و عجیب است بغایة بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص
ابی بکر بشنیدن چنین خبری و از غیره و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر صلعم صدقه
باشد بمیراث و بر ورثه او اختصاص بترکه او حرام باشد و مع ذلک پیغمبر صلعم وارثان
خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد انذار
اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود آنکه مامور است بان فی قوله تعالی و انذر
عشیرتک الاقربین و با آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان آنحضرت نشنیده باشند
مخبر را و انقیاد نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و
مطهرند بحکم نص قرآن انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا
و نیز این روایة مخالف صریح قرآن است در ثبوت میراث انبیا حیث قال تعالی و ورث سلیمان
داود و قال تعالی حاکیا عن زکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب پس منع
است جواب مواقف و مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را لازم است
عمل بان هرگاه خود مشافهة از پیغمبر صلعم شنیده باشد چه این چنین خبری مفید قطع
خواهد بود پس تخصیص قرآن بان توان کرد و وجه دفع آنست که حاکم هرگاه غیر معصوم بوده
پیغمبر صلعم حاکم باشد و یا معصوم نباشد او را رسد عمل بشنیدن خود از پیغمبر صلعم هرگاه

شنیده او مخالف صریح قرآن نباشد و محال است که نباشد نه حاکم بلکه از پیش خود
حاکم نباشد و مع هذا متهم نیز نباشد و اینجا ادعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد
فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر ... بین حکم کرد در نزاع علی و عباس کما ورد
انهما اختلفا فی بغلة رسول الله صلعم و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب
پس اگر صدقه بودی بر علی ع حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست هر دو دوم
آنکه منع فاطمه کرد از فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر صلعم آنرا بوی بخشیده بود
بتصرف وی داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قریه کرده و زهرا اظهار بخشش نمود
تصدیق وی نکرد علی و حسنان علیهم السلام و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال
آنکه علی ع بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر است و زهراء بمقتضای فاطمة بضعة منی من
اذاها فقد اذانی بضعه پیغمبر است و حسنان سید اشباب اهل الجنة و اربعه بنا بر روایات
که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر اهل بیت واجب العصمة و الطهارة و ام
ایمن زنی بود که نبی صلعم در شأن او گفته بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس منع فدک جواب
موافق که منع عصمت ایشان نموده میگوییم رد شهادت حسنین بنا بر آن بود که قبول
شهادت ولد برای احد الابوین خلافی است و رد شهادت علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت
و هو رجلان او رجل و امراتان و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه
و جواب دفع آنست که ظلم ابی بکر بنا بر تکذیب اهل بیت و رد شهادت ایشان است که بمقتضای
صریح قرآن مذهوب بالرجس و واجب الطهارة اند نه تنها دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر
حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت اقبح است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت
فی الحقیقه این است نه این و عجب حالی است که تصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجره

مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و
طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید که لو سلم صحة
ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امرأة و ان فرض عصمة المدعی و الشاهد و للحاکم
ان یحکم بما علمه یقینا و ان لم یشهد به شاهد و طرفه حالی است که منع صحت قضیه مذکوره از اکابر
صحابت منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواتر است دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع
قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و مشاهده معلوم یقینی
بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کنید که بیچاره کان با آنکه
از علمای معقول اند چگونه معقولات را بر خود محو دهند و عجیب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور
میگوید لعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهم کانوا فی الضلالة
و افترائهم علی الصحابة و کونهم علی الغایة فی الغوایة و النهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل ابی بکر
و عمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الآخرون لا هما انفسهما و لا من یتصل بهما
و بمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته و بسائر الصحابة
انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض و لا اعتراض سوگند میخورد که قضیه فدک بطریقی که شیعه
روایت میکنند شاهد بین است بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه
و بر بودن شیعه در غایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابی بکر و عمر که ایشان
حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران با آن منتفع شوند نه خود ایشان و نه خویشان ایشان
و گمان برده اند بمثل علی ع که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلم از دفع چنین
ظلمی نکرده باشد و حق را بمستحق نداده و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند
و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که از گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه

مذکوره است و بجای سند از منع فدک غافل ظاهراست که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع
وقوع خلافت ابوبکر است [illegible] که [illegible] ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر فدک را
نیز شنیده و نقل کرده و این سخن [illegible] جواب نیست غایتش تعجب در این است که گمان
ظلم ابی بکر بر سلالة نبوت و افترای این ظلم بر ابی بکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل
باکمال کذب بسلالة نبوت و ادعای خلاف حق بضعه پیغمبر و گمان شهادة زور و گواهی باطل
بمثل علی و حسنین علیهم السلام که نص قرآن گواهی بر طهارت ایشان داده و تدین اهل بیت پیغمبر
چون باشد با تدین ابی بکر و عمر و گمان کذب و طلب ناحق با اهل بیت شده منافات با آیه شریفه
و وقاحت در نسبت ظلم بابی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلالة نبوت و اهل بیت طهارت
ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی
چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار و اما رفع نکردن علی ع ظلامه مذکوره را در زمان خلافت خود
بنا بر آن بود که خلافت را بعد از ثلثه خلفا نبود که در زمان خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند
کرد چنانکه پیش از این اشاره بان کردیم علی ع در زمان خلافت کدام بدعت ابی بکر و عمر را
که مظنه غرض در آن نبود توانست دفع نمود که فدک را که حق فرزندان خویش بود و بصیغه
صدقه تصرف در آن نموده بود چگونه دفع تواند کرد سوم آنکه ابی بکر ایذای پیغمبر کرد که
ایذای خدا است و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول تواند بود و اما آنکه ایذای
پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی و تکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک
و تکذیب شخصی بالیقین موجب ایذای او است و نیز ثابت و محقق است بیننا و بینهم که فاطمه
از او آزرده شد و راضی نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت کرد که او را شبانه دفن کنند تا
ابوبکر بر جنازه وی حاضر نشود و بر او نماز نکند و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است

از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف
و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته این خبر محقق و معلوم است
و دفع از آن نتوان کرد و نقل کرده که ابوبکر بعد از رسول صلعم ورد فاطمه مکرر بعد رسول صلعم خواست او و عمر را فرستاد
و نخورد رفت و فاطمه را راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت
نمود که پنهان دفن کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون نخود سنیست در صدد
توجیه و اعتذار از آن بر آمده بعد نیهائی که بدتر از گناهست و اینجا مقام ذکر آن و جواب
بتطویل بسبب آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی کرد و عمر را بر آن داشت که
خانه علی را بسوزانند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین ع و جماعتی از بنی هاشم
بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن
الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء
الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم
و ابن خیرانه در غرر او روایت کرده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که هیزم میکشیدند با عمر بسوی
خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت می نمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که
بیرون فرست آنانی را که در خانه تواند و الا خانه را با هر که در اوست بسوزانم فاطمه گفت که می
سوزانی علی را و فرزندان مرا گفت آری والله مگر اینکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه
آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیاور ایشان را و اگر
ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهم النار فلقیته فاطمة
فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و انفاس الجواهر نیز مثل این
وارد شده و اینجمله از علماء اهل سنت اند پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر

گفته بود که لعن الله من تخلف عن جیش اسامة ششم آنکه خلیفه خود عمر را کرد و حال آنکه پیغمبر
با اعتقاد ایشان استخلاف نکرد [illegible] استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود
چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت حلف گفت [illegible] لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و ان
استخلف فان ابابکر استخلف و هذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی ص هفتم آنکه عمر گفت
ابوبکر فلته بود یعنی بدون تامل و تدبر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه خود گفت
اقیلونی فلست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهتر از شما نیستم در حالتی که علی در
میان امت بود نهم آنکه پیغمبر هرگز تولیت امری باو و تفویض نکرد و حال آنکه کم بود
از صحابه که باو چنین رجوع نشد و نوبتی او را بحمل سوره برائة بمکه فرستاد و علی را در عقب
فرستاد و عزل او نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای این چند بجماعتی مخصوص نداشته باشد
اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الهیه است بعموم الناس چگونه تواند داشت
دهم آنکه بجماعتی در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر می‌پرسیدم که هل للانصار
فی هذا الامر حق و هذا شک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی
غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطریق اهل سنت منقول و در کتب ایشان
موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود در حق او حاضر
از مثل منع پیغمبر از کتابت وصیت و مواجهه او بقوله یهجر و مثل شک کردن او در
موت پیغمبر ص و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا آنکه ابوبکر گفت آیا نشنیده
قوله تعالی انک میت و انهم میتون و مثل آنکه امر برجم حامله نمود تا علی ع منع فرمود و گفت
ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علی ع
القلم مرفوع عن المجنون حتی یستفیق و مثل آنکه منع کرد از متعتین [illegible] و گفت هر که را

کنند مهر دو خبر خود را از جمله بیت المال شکر دادیم تا آنکه زنی محاجه کرد با او بقول خدا
تعالی و آتیتم احداهن قنطارا و ملزم شد [illegible] کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی
الحجال و مثل آنکه بر دیوار خانه برآمد و اهل خانه را بر منکری دید با ایشان با وعظ گفتند خطأت
من جهات یعنی به چند جهت خطا کردی یکی تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله
تعالی و لا تجسسوا دیگر آنکه از غیر در بخانه در آمدی و قال تعالی و أتوا البیوت من أبوابها
دیگر آنکه بی اذن در آمدی و قد قال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا دیگر آنکه
سلام نکردی و قد قال تعالی و تسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل آنکه گفت
متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نساء در زمان پیغمبر
مشروع بود و من هر دو را حرام گردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها
و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان و تعدی
و طغیان او بر وی در آمدند و کردند با او آنچه کردند فصل هشتم از باب سوم از مقاله
سوم در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع آنچه مبین شد از فصول
سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص
و افضلیت در امام پس هر که یکی از امور ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلا
عن الثلاثة اما عصمت بنابر آنکه چون حافظ دین نیست مأمون نباشد از وقوع خلل در دین
و نقصان در دین و اما نص بنابر آنکه عصمت معلوم نتواند گشت و امامی حاصل نتواند شد
مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنابر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم
در جمیع امور بود تا افضل از همه مردمان نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند بود
و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه بلافصل بعد از رسول علی بن ابیطالب علیه السلام است

بنا بر انا ثانی کل امه بر انتفاع مجموع ثلثه امور از غیر علی پس متعین باشد علی ع بر امامت و الا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی واجب نیست عصمتش بالاتفاق پس امام ... نتواند بود طریقه دیگر واجب است اعتبار نص در امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی ع باشد طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون او افضل باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع تقدیم المفضول على الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی ع بامامت و چون منصوص او باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص طریقه دیگر غیر علی ع متصف بود بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند بود پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر غیر علی صادر شده ظلم و قبح در وقت ادعا امامت و هر که صادر شود از او ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست مادون نیست بخلافت و هر که مادون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماعست در اینکه امام یا علی است یا عباس یا ابو بکر لیکن عباس و ابو بکر امام نتواند بود لانتفاء العصمه عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد و الا لازم آید خرق الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر و الشیئان باطلان اما نص بنا بر آنکه اگر نص محقق بود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمی‌شد و اظهار نص می‌کرد و اما بیعت بنا بر آنکه ثابت شد که بیعت را طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوف است بر نص طریقه دیگر معلوم است علما اجماعا یقینیا الخلاف بعد پیغمبر بعد از رحلت مر احدی را بنا بر وجه یکی آنکه معلوم

از دأب عادت پیغمبر که در هر غیبتی از مدینه خلیفه مقرر میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت
مهمل نماند و ضایع نماند و اینمعنی لامحاله لازم است بعد از موت بنابر آنکه رعایت صالح
رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از
موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت
وجه دویم آنکه پیغمبر ص گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا
یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقت پیغمبر بر امت بیش از شفقت
پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادة که پدر در حالت موت و صحت اختیار
تعیین وصی برای فرزندان کند و اگر نکند البته مذموم خواهد بود عقلا کذلک
ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر ص مر احدی را پس ثابت شد مجملا وجوب استخلاف و چون
ثابت است عدم استخلاف غیر علی ثابت است استخلاف علی ع طریقه دیگر اجماع است
که پیغمبر ص در غزوه تبوک علی ع خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل نکرد پس باقی است
بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر
کل امت اذ لا قائل بالفرق فصل [illegible] از باب سوم از مقاله سوم در ذکر
ادله مخالفین بر خلافة ابی بکر و جواب از آن بدانکه امت در تعیین اول
بعد از رسول بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفه بلا فصل بعد از
پیغمبر ص علی بن ابیطالب است ع و ادله ایشان سبق ذکر یافت دویم راوندیه اتباع
قاسم بن راوند که قائلند بخلافت عباس عم رسول الله ص و این مذهب متروک است و متمسک
ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه اول
ابا بکر را دانند و بعد از او عمر و بعد از او عثمان و بعد از او علی ع را و متمسک ایشان در خلافه

ابی بکر چند وجه است اول اجماع و این عمده ادله ایشانست قال شارح المقاصد موافقا لما قاله سایر علمائهم لنا یعنی در اثبات خلافت ابی بکر وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد وتوقف کفته که اول تردد از انصار واقع شد که کفته اند منا امیر ومنکم امیر وبعد از ان از ابی سفیان که کفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا ورجلا وفرستادن ابو بکر عمر را نزد علی ع و کفتکوی بسیار شد و غلظتی از عمر بظهور رسید وانکاه علی آمد ودخل فیما دخل فیه الجماعة وقال حین قام عن المجلس بارک الله فیما سائنی وسرکم وجواب از این دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشان منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی از اوقات اما در مبداء خلافت ظاهرست باعترافهم واما در وقتی دیکر بنابر انکه معنی اجماع انست که رای هر یک از اهل حل وعقد معتقد او وراجح در نظر او امر مجمع علیه باشد بنا بر انکه از روی جبر واکراه از او قول یا لفظ با رضا دیکر ظاهر کرده که مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شد و بیان ان غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی که شمه از آن مذکور شده وحدیث احراق البیت وغیره مذکور است پس بیعت علی ع بر تقدیر تسلیم والحال هذه چکونه دلالت بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیله منع السنت ان که مراد از اهل حل وعقد مجتهدین اند چنانکه در کتب اصول و فقه مبین شده پس خالی از ان نیست که علی ع مجتهد بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اکر نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس توقفش چه ضرر در انعقاد اجماع واکر مجتهد بوده و توقفش بنا بر ان بوده که باجتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اکر رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و

واحراق بیت واشال ان بود واگر هنوز تحصیل ای نشده بود و با رابش بخلاف مطلق تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت با او بر قول او باشا بر مجتهد بن لزیم وخوف چگونه محقق ومتمم اجماع تواند شد دلیل دوم اجماع مرکب است و بیانش آنست که امت قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول یا ابو بکر است تا علی یا عباس لیکن علی وعباس خلیفه نیستند بنا بر آنکه با او بیعت نمودند وامر را با او تسلیم کردند و با او منازعه نکردند واین معنی دلیل است بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه وتسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمت است که شیعه مدعی آنند پس واجب است که ابو بکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید وهو باطل وجواب این ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با فقدان وجود اعوان وانصار چنانکه گذشت دلیل سوم قوله تعالی وعد الله الذین امنوا وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد بمؤمنان که ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشده خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای اربعه بر ترتیب والا خلف در وعده لازم آید وجواب آنست که ثبوت خلافت لازم لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی انقیاد واطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بخلاف پس لا نسلم که خلافت موعوده ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی واولاد او عم نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا وان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو با محمد بر تخلف کنند کان از جنات جل بیه که زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذی شوکت وعظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق اجر حسن شوید واگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب

الیم کردید بیان استدلال آنست که داعی در این آیه باید که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعد
و وعید بر طاعت او و تخلف او و مراد از قوم اولی باس شدید اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه امت
و قوم مسیلمه کذابند که قتال با ایشان در زمان خلافة ابی بکر واقع شد و با اهل فارس
که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد پس بر هر تقدیر خلافت ابی بکر ثابت باشد چه
خلافت عمر نیز مستلزم خلافت او است بنابر آنکه بوصیت ابی بکر بود و نمی تواند بود که مراد از داعی
مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معویه و اتباع او بنابر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام
بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جواب آنست که دلالت آیه بر
نزد مفسرین خلاف است فقیل هم هوازن حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن و
ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری
و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب
معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان
قتال کردند چه پیغمبر بعد از این آیه با جماعت بسیاری از ذوی عدد و شدت قتال کرده و دعوت
مخلفین بان قتال نموده مانند اهل حنین و طائف و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد
حمل آیه بر قتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین آنست که مراد از داعی در این
آیه پیغمبر باشد و لااقل با وجود این احتمال استدلال صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر
ابو بکر خلیفه نباشد بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود
چه ظالم ممدوح خدای تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قول خدای تعالی
لَقَدْ رَضِیَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِینَ اِذْ یُبَایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ الآیه دیگر قوله تعالی وَالسَّابِقُونَ
الْاَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِینَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

چه ابن مردویه باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابوبکر داخل است در آن جماعت یعنی ابوبکر
وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد
از اتقی ابوبکر است چه اتقی لامحاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم
واکرم افضل است و افضل باتفاق امت یا ابوبکر است یا علی و مراد در این آیه نتواند بود که علی
باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او کسی نعمتی که جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر صلعم
نعمت تربیت هست و نزد ابی بکر از پیغمبر صلعم نیست مگر نعمة هدایة و آن نعمتیست که جزا داده
نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت
بر افضلیت ابوبکر نیز کند و جواب اشکال آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است
پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم رضا راجع بعدم رضا از معصیت پس
رضای خدای تعالی در آیه اولی راجع شود برضای از بیعتی که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر
کردند چنانکه وصف مشعر است بر آن و در آیه ثانیه راجع بهاجرت و نصرت و تابعیت
باحسان پس رضا مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سوم واحدی از عکرمه از ابن عباس
در سبب نزول آن نقل کرده که مردی را نخله بود که شاخش بخانه فقیری صاحب عیال مایل شده بود
که میوه از آن نخله بسرای صاحب عیال می افتاد و آمد بخانه صاحب عیال در آمده میوه را
از دست کودکی که برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت می کرد و از دهن کودک
خرما بیرون می آورد و صاحب عیال شکایت این معنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را
طلبیده گفت فلان نخله بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم گفت این نخله بهترین
نخلهای منست و قبول نکرد و فقیر مرد دیگر حاضر بود بحضرت گفت اگر من این نخله ایمن را
بستانم و بتو دهم نخله جنت مرا باشد فرمود آری پس برفت و نخله مذکوره را از

صاحب نخله بجهل نخله معاوضه نمود بحضرت داد حضرت بصاحب عیال بخشید وابن ابیه نازل شد ومراد از اشقی در این آیه صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را بجهل نخله خرید ونام او ابو الدحداح بود وابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابی بکر نازل شد بسبب ممالیک که خرید واو آزاد کرد واولی اینست که عام باشد چنانکه از ابی جعفر ع روایت شده واستدلال که کرده اند که نمیتواند بود مگر ابی بکر جوابش آنست که مراد او بینکه نعمت کسی بنا شد که جزا داده شود آنست که ایتان مال بمحض قربت باشد نه بقصد جزای یعنی جای این جمله اعنی وما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بجمله یتزکی و جمله یتزکی حال است از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است پس فی الحقیقه اتقی موصوف است باینکه مالش بسبب کسی نیست که ترا نعمتی نزد او باشد و بعد از مدتی بعینه ایتاء مال که کاف مراد است که ایتان مال بجهت جزای نعمت کسی که نزد او باشد واما آنکه مراد از اتقی افضل است وافضل نیست مگر علی یا ابو بکر جوابش آنست که مراد اتقی علی الاطلاق وبنظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی وابو بکر بلکه مراد اتقی فی الجملة است چه هر که در عمل از اعمال اتقی وغیر اتقی متصور است بنا بر آنکه هر که عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی در این آیه آنست که هر عملی را بقصد قربت کند و چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع مغنی عنه اتقی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدت وضعف است پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابیطالب ع بنا بر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی ع را دلیل ششم قوله صلعم اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است وامر برای وجوب است یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام واگر در دعوی امامت

بر ضلال می بودند هر آینه اقتدا بر ایشان جایز نبود و جواب ششم آنست که در چنین
مسائل استدلال بان نتوان کرد بلکه متواتر باشد بقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف
تا حجت تواند بود و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین است استدلال بسائر
روایات آحاد که مختصند بنقل ایشان سیما که اینها در عین وضع حدیث اند بنابر مصلحتی تحریر
کنند و امام فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل مذکور دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع
تواتر خبر مذکور دویم احتمال آنکه بر تقدیر صحت خبر در واقع در لفظ خبر اول ابا بکر با الف
بنصب بتقدیر یا اندای ابی بکر بجر و تغییر نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت
و معنی حدیث امر ابی بکر و عمر باقتدا بکتاب الله شده و بعترت رسول الله چنانکه در احادیث
دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتداء بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب کفته
از اول باین طریق که عجیب است امر شیعه چه هرگاه خبری را بینند که موافق طلب ایشان باشد
دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزلت و هرگاه خبری شنوند که مؤید مطلب ما باشد گویند
خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب کشاده شود هر آینه اعتماد بر
دلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس خبر مذکور بخبر غدیر و
خبر منزلت نتوان کرد بنابر آنکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین از روی مکابره و عناد
کنند با نقل ما نبیا که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف
خبر مذکور که در طریق ایشان بجز این نیست که از ان سنتی بخبرین مذکورین توان کرد
و در طریق شیعه خود اصلا منقول نشده و هیچکس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه
متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بان نتوان کرد و جواب از دویم آنست که
اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنابر آنکه مشتمل بر غلطی اعرابی از راوی

باشد و الا نسبت صدور این خبر بعد از نبوت نتواند بود بنابر آنکه مشتمل بر غلطی خواهد بود
که نسبت به نبی نتوان داد و آن چنان است که الذین موصول است و ظرف اعنی بعدی صله او و صله
واجب است که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن
ابوبکر و عمر بعد از رسول صلعم نه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال اینکه شاید پیغمبر صلعم
خبر داده به بقای ایشان در نهایت رکاکت است چنانکه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست
دلیل یازدهم قوله عم فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا
یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابابکر دلیل دوازدهم ان النبی صلعم استخلفه
فی الصلوة التی هی اساس الشریعة و لم یعزله دلیل سیزدهم قوله عم الخلافة بعدی ثلثون سنة
وکان خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین و خلافة عثمان اثنی عشر سنة و خلافة
علی عم ست سنین و جواب از این ادله ثلثه گذشت و آن اختصاص ایشان است بنقل این اخبار
آحاد و اینچنین [illegible] حقیقت نزد شیعه بطریق تواتر خلاف این است پس استدلال باین
اخبار صحیح نباشد دلیل چهاردهم آنکه مهاجرین و انصار ابابکر را بخلیفه رسول الله صلعم
خطاب میکردند و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون و نیز اگر
خلافت حق علی عم میبود هر آینه ابوبکر بر او ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت ابی بکر و ترک نصرت
علی عم نمودند هر آینه شرار ناس باشند و حال آنکه خیر امت الله بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة
اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر جواب اول آنست که خطاب بخلیفه رسول
الله صلعم از باب تسمیه است و متصف بصدق فی و کذب نتوانند شد و بر تقدیری که توانند شد ابوبکر
خود را خلیفه رسول الله نام کرده و دیگران باین نام مخاطب میکردند چنانکه در زمان
خلفای جور باعتقاد شما نیز در این صورت کذب بر اصحاب لازم نباید و بر تقدیری که لازم

که لازم این وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقاء آن صفت نیست والا ارتداد صورت
نبستی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم صدق هر یک از آحاد نیست و تواند بود
که میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله ص بر ابی بکر نکرده باشند مگر
بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب خیر امت نیز فصل دوم از باب سوم

از مقاله سوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیقت مذهب شیعه امامیه اثنی عشریه

چون امامت علی بن ابیطالب ع و بطلان امامت خلفاء ثلثه ثابت شد حقیقت مذهب
شیعه چه امت محمد ص در اول اختلاف مختلف شدند دو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که
از امت قائل است بامامت علی ع بلا فصل شیعه است و هر که قائل است بامامت ابی بکر سنی است
و نیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و پیشتر نیز بیان کردیم در فصل اول از مقصد سیم
که حجیت اجماع بنا بر اشتمال امت بر وجود امام معصوم پس هر گاه قول مجموع امت منحصر
در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حق است بنا
بر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هر گاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماع محقق گردد
متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرقه شیعه
اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه را دانستی
بدانکه اثبات امامت هر امامی از ائمه احد عشر بعد از علی بن ابیطالب ع بدو طریق ممکن است
یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع
فرقه شیعه قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابیطالب بعد از علی و بر امامت حسین علیهما السلام
بعد از برادرش حسن و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی ع بر امامت حسن و حسین

و از حسن بامامت حسین ع و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر بر امامت حسین بن علی
بقوله صلعم مشیراً الی الحسین ع هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم قائمهم
و بعد از حسین شیعه مختلف اند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنفیه و او را
حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران قائلند بامامت علی بن
الحسین ع زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت زید بن علی بن
الحسین ع و ایشان را زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه هر
فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشان را
امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر ع قائلند
بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از
جعفر قایل بامامی نیستند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را
ناووسیه خوانند و بعضی قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسمعیلیه خوانند
و بعضی قائلند بامامت علی بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند و دیگران قائلند بامامت
موسی بن جعفر الکاظم و قائلین بامامت موسی ع بعضی وقف کنند بر موسی و تجاوز نکنند
بعد از او قائل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را
و بامامت دیگری بعد از او و بامامت علی بن محمد ع و بعد از او بامامت حسن بن علی
العسکری ع و بعد از او بامامت محمد بن حسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب و
مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را اثنی عشریه خوانند
و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه
از شیعه که قائل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و همچنین
باطل باشد مذهب هر که قائل باشد بعصمت لیکن وقف کنند بر امامی که معلوم باشد

متواترا ومانند ناووسیه واسمعیلیه وفطحیه وواقفیه بنابر آنکه متواتر ائمه مذکوره متحقق و ثابتست بتواتر پس باقی نماند غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنابر آنکه امام معصوم که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد در این فرقه نه در سایر فرق شیعه تا اثنی عشریه قادح حجیت اجماع فرقه اثنی عشریه باشد چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنی عشریه متحقق بیانست بر امامت ائمه اثنی عشر مذکور بر ترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنی عشر ثابت و مقطوع به باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه نص هر سابقی بر امامت لاحق و نیز متواتر نص پیغمبر بر امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است نص بر ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجیست که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ائمه است تحقق امامت اثنی عشر باعیانهم و عدد هم و غیبت ثانی عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع اثنی ایجمله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوسته و نیز اعیان ائمه و عدد شان و امامت شان ثابت و معلومست باجماع فرقه امامیه اثنی عشریه که مشتملست لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشر ثابتست باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان نیز ثابتست هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل امت بر عدم معصوم غیر او و جماعتی که مشاهده عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابی محمد آمده

بلا شبهه بالغ‌اند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر
بوده‌اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده‌اند از آنحضرت
بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابی جعفر محمد بن عثمان
و ابی القاسم الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفاة احدهم عین
علیه السلام من یقوم مقامه با آیات و کراماتی که مشاهده میشد بود ذلک و چون نوبت وکالت به علی بن
محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب خبر داده او را بموت وی و تعیین روز وفات وی فرمود که
کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و در این غیبت امتحان خواهد کرد خدای
مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری
نیز ملاقات کرده‌اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه که بدلایل و معجزات بر ایشان ثابت
شده که آنحضرت است و شیخ طوسی رحمه الله و غیر او از علما تصریح کرده‌اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت در این زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان نمایند روایت نتوانند کرد
استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود از جهل غایت و وقوع چنین امری در ازمنه
که مکرر واقع شده بصر اعمار از جمله معجزات و خوارق عادات باشد و در آن چه استبعاد است با آنکه
که حکمت الهی متعلق باشد به آن که ان لا یخلو الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قائلند
بوجود حضرت خضر و الیاس علی نبینا و علیه السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب الامر است قادح در
وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد **فصل یازدهم از باب سیم از مقاله**
سیم در ذکر بعضی از اخبار بطرق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر
ائمه اثنی عشر من ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر
بن سمرة قال سمعت النبی صلعم یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا پس گفت کلمه که من نشنیدم
پدر

پدرم گفت که آن کلمه این بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر رجلا ثم تكلم بكلمة خفيت
على فسألت ابي ماذا قال رسول الله قال قال كلهم من قريش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن
عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده و من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه في الجزء الرابع عن
النبي ص ان هذا الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنى عشر خليفة قال ثم تكلم بكلام خفي على
فقلت ماذا قال قال كلهم من قريش و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود بروایت سماك بن حرب
يرفعه الى النبي ص قال لا يزال امر الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها الراوي
فسال عنها من سمع الحديث عن النبي ص فقال له ان النبي ص قال كلهم من قريش و نیز بروایت شعبی
همین حدیث روایت کرده الا انه قال لا يزال هذا الامر عزيزا الى اثنى عشر خليفة الى آخر الحديث
و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عامر بن سعد مثل این روایت کرده و من ذلك في الجمع بين
الصحيحين السنة قال ان النبي ص قال لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم
قريش و من ذلك في صحيح ابي داود من الجزء الثاني باسناده الى النبي ص قال لا يزال الدين
ظاهرا حتى تقوم الساعة و يكون عليكم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش و من ذلك روايته
الحميدي و طريق شعبه في الجمع بين الصحيحين هذه الاحاديث من طريق عبد الملك بن عمير و
طريق ابن عيينه و طريق عامر بن سعد و طريق سماك بن حرب و طريق عدي بن حاتم و طريق
عامر الشعبي و طريق حصين بن عبد الرحمن و جميع هذه الطرق يتضمن ان عدتهم اثنى
عشر خليفة و اثنى عشر اميرا كلهم من قريش و من كتاب تفسير القرآن للسدي و هو من قدماء
المفسرين عندهم و ثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله الى ابرهيم الخليل ع
فقال انطلق باسمعيل و امه حتى تنزله بيت النهامه يعنى مكة فاني ناشر ذريته و جاعلهم

ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته عدد نجوم السما وفي كتاب مقتضب الاثر في ائمة الاثني عشر تصنيف ابي عبد الله محمد بن عبد الله بن عياش عن ابي سليمان راعي رسول الله قال سمعت رسول الله صلعم يقول ليلة اسري بي الى السماء قال الي الجليل جل جلاله امن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها قال علي بن ابي طالب قلت نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في اوسطهم يعني المهدي كانه كوكب دري فقال الله تعالى يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب ع قال قال رسول الله صلعم انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين الامر وعلي بن الحسين الفارط ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن

محمد الشائق و موسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به والمهدي شفيعهم يوم القيمة حيث لا يأذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المحمدي قال دخلت على النبي ص واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت سيد ابن سيد ابو السادة انت امام ابن امام ابو الائمة انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي تتضمن تسمية الاثني عشر من آل محمد المشار اليهم وفي كتاب آخر اسمه تاريخ مواليد ووفاة اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي النحوي تتضمن تسمية الاثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك من كتبهم وتصنيفاتهم مما يطول تعدادهم

فصل

دوم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین بدانکه آنچه ثابتست بدلیل و برهان از شرایط امام عصمتست و علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا و امر سیاسات و آنچه متعلق باشد بآن جمله و افضلیت در امور مذکوره لیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین علیهم اجمعین زیاده بر امور مذکوره خصایص چند که علامات و صفات و خواص امامست از علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از اجله اصحاب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ع است مروی شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی عبدالله ع در مجلس واحد پرسیدم و در همه آن مسائل بجواب رسیدم و از کمال حکمت

که مراد ثبت داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجب است لیکن علم بامثال این علوم چه لازم فرمودند که آن داری که خدا تعالی شخصی را حجه کرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشند بانچه خلق و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم بجمیع کتب منزله از سما و بجمیع ما فی القرآن من الاحکام و غیرها و من التفسیر والتاویل آنست و از شده که هیچکس ادعا مت عالم بجمیع قرآن نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و از ابی جعفر ع که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است که یک حرف از آن باصف برخیا داده بود و بان قادر شد بر اتیان بسریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله ع مروی است که بعیسی بن مریم ع دو حرف از آن داده شد که بان میکرد هر چه میکرد و بموسی ع چهار حرف از آن داده شد و بابرهیم ع هشت حرف و بنوح ع پانزده حرف و بادم ع بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تعالی برای محمد ص و مخفی و محجوب کرد انیها از او حرف و ا و از جمله عصا موسی است چنانکه مروی شده از ابی جعفر قال کانت عصی موسی لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازگیست مانند انکه تازه از درخت کنده باشند هر گاه خواهیم از بسخن در میاید و آن مهیاست برای صاحب الزمان ع که بان کند هر چه موسی میکرد و از جمله حجر موسی است که چشمها ازان منبع و بود و آن نزد صاحب الزمان است و نیز نزد صاحب الزمانست عجل الله فرجه قمیص آدم و خاتم سلیمان ع و از جمله سلاح رسول الله ص است و از ابی عبدالله ع مروی شده که مثل سلاح رسول الله مثل تابوت است در بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانواده بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله ص پیش او باشد امام است و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه

علیهم السلام و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در اوست سلاح رسول ص والمراد من الابیض
وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین وعلم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و مراد از جامعه
صحیفه طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله ص فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج
الیه الناس حتی الارش فی الخدش و مصحف فاطمه ع مصحفیست که در آن نوشته علی ع
بخط خود خبرهائی را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه ع در تعزیت پیغمبر ص
و در روایتی لیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه
مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در او مثبت است باملاء پیغمبر ص و خط
علی ع کل حلال و حرام و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر
سال و خبر دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امام است محدث و مراد
از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث
ملاقات نابین ع با امام جعفر صادق ع مذکور است که علوم ائمه ع از عبث نیست و
از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از زن یا مرد مؤمن
هرچه کند از نیک و بد هر اثنینه معروض شود بخدمت امام و باینه تفسیر کرده ابو عبدالله ع
در قول خدای تعالی اِعمَلُوا فَسَیَرَی اللهُ عَمَلَکُم وَرَسُولُهُ وَالمُؤمِنُونَ و از جمله افزوده شدن
علوم ائمه ع در هر شب جمعه و از جمله آنست که هرچه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد
معلوم ائمه ع است و از جمله آنکه ائمه ع متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده
و از جمله آنکه دانند که در چه وقت خواهند مرد و انهم لا یموتون الا باختیار منهم علیهم السلام
الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام باب چهارم از
مقاله هفتم در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و باز

کشتن است و مراد از معاد در شرع بازگشتن انسانست بعد از موت بحیات بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل مبین می شود فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه حقیقت انسان چیست

بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن که لا محاله معدوم شود با نحلال بدن بموت و جمهور متألهین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهر مجرد غیر جسم و غیر قائم بجسم که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملاح و ربان بسفینه و بانحلال بدن بموت و منعدم نگردد چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و بتجرد و بقا آن نیز قائل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که سارى است در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قائم ببدن که با تلاشی بدن زایل گردد و موت عبارت از زوال آن باشد و نزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قولی ببدن و حیوة بدن بآن باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوه مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیاراست که دال است بر تجرد نفس و بقای وی بموت بعد از بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالى ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط

بااجسام محسوسه که اجزای بدن است و عادت الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدن است حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل شود و بعضی گفته اند که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از وست بعد از زوال مخالطت حی باشد و بعضی حیوة عرضی که قائم باشد و ظاهر بعضی از روایات موید اوست سیما آنچه بطرق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین حواصل طیور خضر وفی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد که عامه از تعبیر چنین روایت میکنند انحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از انست که در حوصله طیر گنجد و این اشاره بتجرد روح او فرمود که ارواح مؤمنین در هیاکلی اند مثل هیاکل ابدان خود در بهشتی که اگر کسی روحی از ان ارواح مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که آن روح بان هیاتیست که هست از هر مؤمنی که با مثال بعینه آن مؤمن است بی تفاوتی و فرمود که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایات باین معنی بسیار وارد شده و ظاهر شو اشاره ببدن مثالی است که حکمای اشراقین بعضی از حکمای متکلمین بر انند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح با مثال بعد از مفارقت از ابدان بدوات خود و اکل و شرب و امثال ان تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و تحقیق عالم مثال و تحقیق ان در فصلی علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت روح دانستی بدانکه خلاف است در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطابات الهی چیست جمهور قائلین بعرضیت و مادیت روح بر انند که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس که حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص

بمبصر چنانکه قائم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست
مگر همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن محسوس هم نزد جمهور متکلمین اهل این امت نیست
مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر فرده متألف بتألیف مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف
مؤلف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب از این هر دو جسم
لطیف و کثیف و صفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت ازوست و صفات
بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت ازوست و ظهور تحقق هر دو گونه صفات مشروطست
بحالت مشابکت هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچیک از جسمین مظهر صفات خود نتواند
بود و نزد طبیعیین از اهل مذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاج خاص
و حقیقت روح و نفس نزد بعضی ایشان همین مزاج مخصوص است و نزد دیگران عین صورت
نوعیه قائمه بماده بدنست که تابع است در حصول مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه
اعنی متکلمین و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان
باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین از جمله قائلین
بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده و بدن آلتیست مر او را در تحصیل کمالات
و خارجست از حقیقت انسان و نزد محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان
مرکبست از نفس چون مجرد و بدن و هیچیک از نفس و بدن علی حده مصداق حقیقت انسان نتواند بود
و چون ما پیش ازین اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شده مذهب طبیعیین و جمهور
متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدا فیضان که مسمی است بعقل هیولانی نیست مگر
امری بالقوه و فعلیتی حاصل نتواند بود مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بتوسط آلات
بدن پس باطل شد نیز مذهب متفلسفین و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند

مگر از دو جهت که یکی انسان است بالقوه و دیگری انسان است بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بغایت شبیه هست بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت و لیکن انسان بدو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول و انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و دیگر انسان معقول نفس بجای ماده است او و جمیع کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فردی از افراد انسان انسان است بحسب معنی اول یعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دوم یعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از انست

فصل دوم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر عالم مثال

بدانکه جماعتی از حکمای اسلام مثل شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که بانی حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی اند که ملوک فرس و پادشاهان عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بوده بر طریق حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفات بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات بان نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شده و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر اند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول

بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است
و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند
لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه
متلبس اند بماده و مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس اند
بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال محقق
است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت با عالم
مجردات دارد و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات
هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود حتی الحرکات و السکنات و الاوضاع
و الهیأت و الطعوم و الروایح و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد در این عالم بسبیل
تنزل است که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع
ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل
و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس
ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آینه و آب
و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صور
آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای
ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین نیز
از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند و از
حکمای اقدمین منقول است که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر عالم الحس لا یتناهی عجائبه
و لا یحصی مدنه و من جمله تلک المدن جابلقا و جابرسا و هما مدینتان عظیمتان لکل ..

منهما الفتاب لا یحصی ما فیهما من الخلایق و ابحاث عدیده تصحیح معاد جسمانی با این کنند و بهشت
و دوزخ و در میان قیامت را از موجودات عالم مثال دانسته و بتجسم اعراض و تجسد اعمال در این
عالم صورت نتواند بود و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت و قبل از
بعثت که از آن ببرزخ تعبیر کرده واقع در این عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره باین شده مؤید این
تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب در حواشی مدرسه العزیز رحمه الله و این عالم اعنی عالم مثال غیر مثل
افلاطونیه است که قائل است افلاطون بآنها مثل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه کلیه
مجرده از ماده و جمیع عوارض مادیه قائمه بذات خود نه بذات عالم و نه بموضوعی دیگر
و نزد افلاطون علم واجب تعالی بما سوای این صور است و بنا بر این مذهب تا الثبت در علم واجب غیر او علم
حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد اند از ماده نه از عوارض مادیه
بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال از این حیثیت که این صور خیالیه قائم بذات اند و
صور عقلیه قائم بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات
این دعوی مستند به مکاشفات اند و پوشیده نیست که غایت کشف مرتبه صحت مشاهده این
صور است اما حکم باینکه این صور مذکوره قائمه بذات خود نه بمحلی از محال علویه و سفلیه
و موجود اند در خارج جمیع مدارک ظاهر نتواند شد مگر از وهم و خیال انکه برهان قائم است بر بودن
نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک عالم بجزئیات
پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس
فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را و چون نفس شکل
آن صور را از ذات خود خارج ببیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال
چگونه تصدیق بدعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بر آن باینکه ما مشاهده من

تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات و هو ظ ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب ان تكون موجودات خارجية قائمة بذاتها و هو المطلوب و فساد این ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور و اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع نتواند شد و نعم ما قال شارح المقاصد لما کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکما والمتکلمین و نزد حکمای مشائین همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد و منعی که قائلین ببعد مکانی کنند بلزوم بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را بنابر اختلاف نوعی ما بین بعد جسمی و بعد مکانی ابن جا اعنی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی و صورت مثالی وی صورت نبندد و حال آنکه تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد فصل سیوم از

باب چهارم از مقاله سوم در ذکر مسئله چند که موقوفست بر آن مسائل بحث از حقیقت معاد مسئله اولی در اعاده معدوم علما را

خلافست در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند و جمهور حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع مستند مجوزین و وجه یکی عدم دلیل بر امتناع بنابر آنکه دلایل مانعین را مزیف میدانند و هر چه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان و دوم مما تمسک به مبدا و معاد بنابر آنکه بحث در اعاده معدوم است بعینه پس جواز مبدا مستلزم جواز معاد باشد

محاله كون الشي ممكنا في وقت ممتنعا في وقت اخرى وجواب آنست كه چون بحث در اعاده
معدوم است بعينه پس مبدا و معاد متحد باشند نه متماثل وچون متحقق شد كه تخلل عدم ممتنع باشد بالبديهة
چنانكه بيايد و مستند ما تغاير چند وجه است اول آنكه اگر جايز باشد اعاده معدوم بعينه
لازم آيد تخلل عدم ميان شي ونفس شي واين محال است بالبديهة دوم اگر جايز باشد اعاده
معدوم بعينه جايز باشد ابتداء وجود مثل وي در ماهيت وجميع مشخصات لان حكم الامثال واحد
سيما امثالى كه متماثل باشند در ماهيه ومشخص هردو باشد والتالي باطل والا لازم آيد كه لا
يتميز اصلا بالبديهة سوم اگر جايز بود عود شي هر اينه جواز عود واقع وموجود مي بود
بحسب خارج والا امتناع عود واقع وموجود بودي بحسب خارج واگر جواز عود معدوم موجود مي بود
بحسب خارج هر اينه قايم مي بود بمعدوم بحسب خارج بنابر آنكه جواز معنيست قايم بغير پس نشايد
كه قايم بذات خود باشد بغير موصوف خود باشد پس بايد كه قايم باشد بموصوف خود وموصوفش نيست
مگر معدوم پس لازم آيد وجود معدوم در خارج چهارم اگر چه زمان معين از جمله مشخصات
نيست ليكن زمان ابتدا از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جميع مشخصات هر اينه معاد
شود جز ما از زمان وجود ابتدائي وي وچون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم آيد من
حيث هو مبتدا معاد باشد واين اجتماع متقابلين است وحق آنست كه اعاده معدوم بعينه
امتناعش ضروريست قال الامام في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته
السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع
مسئله گروهي جمهور متكلمين قائلند بامكان وجود عالمي مماثل اين عالم موجود لان حكم
الامثال واحد وحكما ممتنع دانند وجود عالمي ديگر را كه مباين باشد بالوضع با اين عالم
والا لكان كرة مثله فيتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلا وهو محال ونيز بسبب فرض مماثله

لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان
آن عالم بالقسر باشند دائما و حال القسر دائمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقع است
در مرکز این عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و حرکت بالطبع بسوی
مرکز حرکت از فوق است لا محاله پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم آید
که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحت است بحیثیتی که ابعد از او ممکن نباشد
و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم
چه هر گاه فرض کنیم خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در
آن عالم آن خط لا محاله بعد از آنجا و از فوق بآن نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد
بطلان آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلا با فرض تماثل هر کدام طالب
مرکز عالم خود باشند و حکم تماثل همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز باشد و وجه بطلانش
آنست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین
بالطبع طالب فوق باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز
طالب حیزین شدن مستند بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هر گاه
ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهند بود و از صورت نوعیه واحده
طلب حیزین مختلفین بالوضع محال است چنانکه از جسم واحد شخصی بلا تفاوتی و مجرد
اشتراک در مفهوم مرکز عالم هر گاه ماصدق متباینین باشد بحسب وضع مصحح وحدت
نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند که تواند
بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این دو کره مفروض باشند از آن کره اعظم
بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید وجه بطلانش آنست که لازم آید که آنچه از کره

اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع در طرف فوق باشد و نه واقع در تحت
حال آنکه جسم لا محاله و بالا لازم آید که فوق عرش عالمی دیگر فوق باشد بنا بر آنکه ابعاد از او
متناهی است و همچنین کره اعظم لازم آید که نه در فوق باشد و نه در تحت و بخصوص
که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه
ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره نیستند میرسد که تجویز کنند و التزام
لوازم مذکوره نمایند و در این لازم نیست قائل بتجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی از
احادیث وارد شده که خدای تعالی قبه ها بسیار خلق کرده اعظم از این قبه و هذه قبه
ابینا آدم مشعر بآن نیست که آن قبه ها متباین بالوضع باشند و می تواند بود که بعضی محیط
باشد ببعضی و بلکه دور نیست که قبه ابینا اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئله سوم
هل العالم بجمیع اجزائه قابل للطریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلاف است عظیم
جمهور حکما قائلند بامتناع طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزاء عالم مانند
عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این
منافی امکان نیست چه آنچه از لوازم امکان است جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاع
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام متفق اند بر جواز ذاتی طریان
عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوع عدم خلاف است بعضی قائلند بعدم انعدام عرش
قال الامام فی الاربعین واعلم ان کثیرا من علماء الشریعة و علماء التفسیر قالوا انه فی وقت
قیام القیمة ینخرق الافلاک و ینهدم الکواکب الا ان العرش لا ینخرق و تخصیص بلفظ
کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول بتخرق الافلاک و تهدم کواکب لان الکل اتفقوا
علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام قائلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم فنای او

طریان فنا را و بالجمله قول بعدم یا بانعدام جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل
اسلام برآنند بنابر ظواهر آیات داله بر اماتت احیا و طی سموات عند قیام الساعة لیکن
خلافی است که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است یا بمعنی تفریق اجزاء و ازاله
اعراض هر که قائل است بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قائل است بامتناع اعدام
ذوات و جواهر بالامر و الا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب است بمطیع
و عقاب بعاصی و با اعدام ذوات و امتناع اعاده معدوم هر اینه معاد شخص دیگر خواهد
بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نخواهد شد بلکه مراد از عدم و هلاک
و فنای واقع عند القیمة تفرق اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و ترکیب و
تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعاد
التالیف الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان
موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی فیزول الاشکال
و امام فخر بر این مذهب اعتراض کرده اند که بر تقدیر قول بامتناع اعاده معدوم
معاد متصور نخواهد شد کما قال فی الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل احد بقوله انا لیس مجرد
تلک الاجزاء و ذلک لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا من غیر حیوة و لا
مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک القدر من التراب الصرف لیس عبارة
عن زید بل الانسان المعبر عنه بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی
وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة
عن مجرد تلک الاجزاء و الذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
و اذا کان کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک الشخص من حیث انه

ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء يبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنعت الاعادة على
المعدوم امتنعت على تلك الصفات فتكون للعائد صفات اخرى لا تلك الصفات التى
باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذى كان موجودا
اولا فلم يكن الزيد الثانى عين الزيد الاول فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم
فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا
نفى الذوات وقلنا انه لا يفنيها بل
انه تعالى لا يفنيها او قلنا انه يفنيها ومستند قائلين باعدام بالاسر چند وجه است وجه اول
قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وقوله تعالى كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ونتواند بود كه مراد
از هلاك وفنا تفريق اجزا وخروج از انتفاع باشد بنا بر آنكه كل شىء عام است ومتناول
مولف واجزاى وى بعد از تفرق اگرچه بر مولف صادق است كه خارج از انتفاع گشت ليكن
بر اجزاى منفرده صادق نيست چه انتفاع باجزا كه صلاحيت تاليف دارند لا يزال
صانع است باقى است پس كل شىء هالك صادق نباشد بالمعنى المذكور پس واجب است كه هلاك
بمعنى عدم وفنا باشد كما فى قوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ اى فنى وجه دويم قوله تعالى هُوَ الَّذِى
يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وشك نيست كه خداى تعالى مبدا جميع اشيا است كه خلق عبارت از
اوست پس بايد كه معيد جميع اشيا نيز باشد بنا بر عود ضمير بسوى خلق واعادة متصور نيست
مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جميع اشياء وجه سيوم قوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ معنى
اول آنست كه خداى تعالى در ازل بود وهيچ شىء با او نبود على ما روى كان الله ولم يكن معه
شىء پس معنى آخر نيز اين باشد كه خداى تعالى در ابد موجود باشد وهيچ شىء با او موجود
نباشد واين معنى بعد از قيامت واقع نيست بالاتفاق پس بايد كه عند القيمة واقع باشد
وهو المطلوب وجواب گفته اند از وجه اول بان المراد من كون كل شىء هالكا وفانيا انه هالك

ومعادوم في حد ذاته لكونه ممكنا والممكن ليس له الوجود الامن العلية فاما اذا نظر اليه
من حيث ذاته مع قطع النظر عن العلة فليس له الا العدم والهلاك فكل ممكن اذا نظر الى ذاته
ولو في وقت كونه موجودا فهو هالك معلم في ذاته وامام فخر رازی گفته که چون لفظ هالك
وفانی اسم فاعل است واسم فاعل حقیقة بمعنی حال است ومجاز در استقبال پس بتقدیری
که هلاك وفنا بمعنی تفرق واجزا نبز باشد ولیکن تاویل بنابر عدم وقوع تفرق اجزاء در
حال بر لا بدلست از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه
ناچار باشد تاویل کردن فنا ویاه بکونه آئلا او راجعا الی الهلاك والفنا في الاستقبال
كما ذكرتم ليس اولى من تاويله بكونه قابلا للعدم والفنا مع كونه حقيقة في الحال واز وجه
دوم بانکه لا نسلم که مراد از ابداء خلق ایجاد واخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد
جمع کردن اجزاست وتالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
واز وجه سوم بانکه مراد از اول وآخر فاعل وغایتست چنانکه مذهب محققين است که غايت
در افعال الهي ذات واجب الوجود است که فاعل وغايت در افعال واجب الوجود متحد اند
بالذات ومتغاير اند باعتبار واین اگرچه تاویل است لیکن ناچار است تاویل بر تقدیر حمله
اگر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شما است متبادر از جهت بعد از آن
نشوند وآن مراد نتواند بود بنابر اتفاق امت بر ابدیت جنت ونار فصل چهارم از باب
چهارم از مقاله سوم در بیان حقیقت لذت والم وتقسیمهما الى
الجسمانی والروحانی وحقیقت ثواب وعقاب بدانکه ادراك لذت
والم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریه است وشك نیست که هر دو از جمله کیفیات
نفسانیه اند ومراد از کیفیت نفسانیه مرضی است از مقوله کیف که مخصوص باشد بجانداران

وذوات انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیة مثل عالم و قادر و اراده و مانند اینها
و تقیید اختصاص بحیوانات تقیید من الانواع الجسمانیة بنا بر آنست که منافی ثبوت کم
لذت برای مجردات محض نباشد کما یاتی و تا آنکه تصور لذت و الم ضرور نیست علما تعریف نفسها
بر سبیل تفسیر لفظ و تعیین مفهوم مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث
هو ملائم والالم ادراک المنافی من حیث منافی و مراد از ملائم امریست که لایق بشی و لا محاله
کمال شی باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امریست مضاد شی و لا محاله
نقص شی باشد و قید الحیثیة انما هو لان الشی قد یکون ملائما من وجه دون وجه فادراکه
لا من جهة ملائمیته لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا
ادراک الملائم و ادراک المنافی وصول است بذات ملائم و وجود خارجی وی نه تنها بمجرد
حصول صورت ملائم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات
ان اللذة ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک والالم
ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان
ادراک الشی قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن و نیل الشی لا یکون الا بحصول ذاته
و ذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ و وصوله
الیه و فرق میان کمال و خیر آنست که حصول امر لایق بشی بر آن شی از آن جهت که موجب خروج
شی است از قوه بفعل کمال است و از آن جهت که مناسب و پسندیده و مختار او ست خیر و مختار
فرق آفت و شر چه مضاد و منافی شی از آن جهت که موجب نقص شی است و ردوی از فعلیت بقوه
آفت است و از آن جهت که غیر مناسب و غیر مختار و ناپسندیده است شر و شک نیست که معتبر
کمالیت و خیریت نظر باعتقاد مدرک است لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة و الخیریة

في شيء فيلتذ به وان لم يكن كمالية وخيرية فيه في نفس الامر وقد يكون في شيء خيرية وكمالية
في نفس الامر ولا يعتقد الملتذ كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد مثلا من شيء مغاير
ولا يلتذ عمرو بل قد يتألم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة
هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخرى ثم قال والاقرب ان
الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا مشروطا في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء
المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي وزعم محمد بن زكريا ومصرح كلام
جالينوس ان اللذة عبارة عن الخروج عن حالة غير طبيعية الى الحالة الطبيعية وهو معنى الخلاص
عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وقد ابطله الشيخ وغيره بانه
قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة وجه جميل من
غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول كرة
وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات
على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك قالوا وسبب الاشتباه
ان احدهما بالعرض وكانهما بالذات فان الالم واللذة لا يتأتيان الا بالادراك الحسي حصولا لا
يحصل الا بالانفعال عن الضد وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الى الحالة الغير
الطبيعية ظنوا انها نفسه وجوز ان اللذة والالم نفس ادراك مخصوص والادراك منقسم بادراك
حسي وادراك عقلي ليس اللذة منقسمة بلذة حسية ولذة عقلية والالم منقسم
بالم حسي والم عقلي اللذة حسية كتكيف الذائقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية
بتصور الغلبة الحاصلة وتكيف القوة الشهوية بتصور ما تشتهيه نيله وتكيف الخيال

بالصورة المستحسنة وتکیف القوة الوهمیة بصورة المعنی الذی تستحسنه بنا بر آنکه
صورتهای مذکوره کمال است وخیر است برای قوتهای مذکوره واما الم حسی چون تکیف قوای
مذکوره بصور اضداد صور مذکوره بنا بر آنکه نقص است وآفت است برای قوای مذکوره واما اللذة
عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل یعنی نفس ناطقه بصور معقولات وما یعقله من
الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة ولوازمها واحکامها وبالجملة بصور ما علیه
الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون والاوهام بحیث تصیر
عقلا مستفادا ولا شک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول
هذا الکمال له مدرک له ولحصوله فهو ملتذ بذلک غایة الالتذاذ وشک نیست در حصول این مرتبه
برای مجردات عقلیه بر وجه اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد وشک نیست که این مرتبه از کمال
که حاصل است برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد با آنچه از این جنس حاصل است برای واجب الوجود
چه حاصل برای عقول فائض است از جانب او تعالی شانه ولا محالة ازین است که ذوات عقول حاصل
برای واجب الوجود حاصل است در مرتبه ذات او وعین ذات اوست فاین علما اطلاق
لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب وحکمای الهیین این معنی را ابتهاج
نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا علی
واشد الاشیاء کمالا الذی هو بریء عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل
له عنه ولذت عقلیه لا محالة اتم است از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیة واقوی کیفیة
اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی واما الثانی فلان العقل یصل
الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هر گاه کمالات عقلیه
اکثر باشد وادراکات عقل اشد لذت عقلیه لا محالة اتم باشد واما الالم العقلی فهو ان یحصل
للجوهر العاقل ضد هذا الکمال ویدرک حصول ذلک الضد من حیث ضد وچون حال لذت

عقلی معلوم کردی و تنبیش بالذت حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و تنبیش بالم جسمانی
نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما از دو بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذ به
از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را تألمی از جهالات
حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه
است و بعد از رفض شواغل و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد به مبدا کمالات عقلیه تام کامل
نفسیه در بعضی احیان تفاوت در شدت و ضعف لتذاذات عقلیه و ابتهاجات
روحانیه غایت ظهور دارد. و هم چنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس
جاهل از تجرد بشر و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرق قیاس حال هنگام
تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذت عقلیه نظر بنفس عالم و هم
چنین پرداختن بجهل بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله و انقطاع حیل و تدبیر چاره
در تدارک فی ما فات و تدارک ما فات نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت
و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از لذتی ملایم است که خدای تعالی وعده کرده باشد
ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت یا مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمیست که
وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت یا مقارنت اهانت
و لا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارت است از عقلی
و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و المی است که موصل رساننده آن خدای
تعالی است قرانیه بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد و امتیاز و اشدیت بحسب
کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب
کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب الم اشد مخصوص کفار است که انقطاع ندارد

واما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع وتوقع انقطاع عالم بوقوع ان نوعی است
از لذت پس عین خالص نیز باشد وثواب وعقاب عقلی هیئتی از لوازم مترتبه بر علوم
وجهالات است وعمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد
واین نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود وملذ ومؤلم عقلی از داخل ذات بود وملذ
ومؤلم حسی از خارج ذات وجنت نام دار ملذ حسی است وجحیم نام دار مؤلم حسی است
وعدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع
الانقطاع است واما عقاب حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در تأبید وخلود
عقاب عقلی استبعادی ندارد وخلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند وحمل
آن بر مکث طویل نموده ووجهی ندارد چه وعید عقاب بخلد بمعنی مؤبد در ازجار
ادخل است بلکه از جانب تام مبدء نزد حاصل نشود وسابقا بیان کرده ایم که خلود عقاب
از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است ودر احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده می بود
ابدا هر اینه کافر می بود ابدا **فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سوم**
در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعد بثواب و
وعید بعقاب متحقق شده وایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر انکه
دنیا دار نیست محفوف بمکاره ومملو از کدورات جسمانیه ونفسانیه سیما برای مؤمن
واما عقاب بنا بر انکه اکثر کفار وفجار متلبس اند در دار دنیا بانواع مستلذات که
ملائمات نفوس خسیسه طبایع سخیفه ایشانست پس اگر دار دیگر ونشأه
اخری نباشد مر انسان را که ممکن شود وآن نشأه ابقای بوعد ووعید هر اینه تکلیف عاطل بی حاصل

وعد و وعید باطل گردد و این لامحاله قبیح است عقلاً و ممتنع الصدور از واجب
حکیم و چون موت واقع است پس واجب است عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید پس مراد
از معاد عود انسان است بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلاً چنانکه مذهب
قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تأکید وجوب عقلی
کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیات است و عقل دلالت نکند بر وقوع آن
و این اول اختلافات واقعه است در امر معاد لیکن در میان متخالفین در وقوع اصل
معاد نیست و سایر اختلافات واقع است در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور
ناس در امر معاد بر پنج مذهب نسبت کنند اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر علمای
الهیین بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قائلند بمعاد روحانی و جسمانی
معاً و اکثر حکمای طبیعیین از قدمای فلاسفه قائلند بنفی معاد مطلقاً و منقول از جالینوس
و اتباع او توقف است و شک در امر معاد و سبب این اختلافات اختلاف است در حقیقت انسان پس نزد هر که
حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن
که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقادات معتقد ملتی است و قائل
بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و بشریعتی نیست
قایل به هیچیک از معادین نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرد است او است
و بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قایل است بمعاد روحانی فقط
و هر که قایل است بترکیب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقاً بیان کرده ایم
قایل است بوقوع معادین جمیعاً و هر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقف است در امر
معاد مطلقاً فصل ششم از باب چهارم از مقاله سوم در تقریر مذاهب

مسلمین و قائلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی
مطلقا بر دو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانی است فقط دوم
مذهب محققین و متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانی است معا و حکمای اسلام
بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند
بتصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال العقل نتوانند کرد قال الشیخ فی
الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا
من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره
معلومة لا یحتاج الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی بحسب البدن و منه ما هو مدرک
بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان
بالمقاییس اللتان للانفس و ان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان لما توضح
من العلل و حکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة
البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنبة هذه
السعادة التی هی مقاربة الحق الاول علی ما نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آن است
که مقبول گردیده شده است از شرع یعنی بسبیل نقلیات چنانکه لفظ مقبول دال است بر آنچه
نقلیات نزد حکما داخل مقبولات است و راهی باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و
تصدیق خبر انبیا و آن معادی است که مخصوص بدن است در روز قیامت و خیرات و شرور
بدن لذات و آلام جسمانی معلوم است و محتاج نیست بتعلیم و بیان نمودن و حال آنکه بسط کرده
و شرح نموده شریعت پیغمبر ما حال سعادت و شقاوت بدن که عبارت از لذات و آلام
و خیرات و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت از او است و قسمی دیگر از معاد

است که ادراک کرده شده است بعقل وقیاس برهانی وحال آنکه تصدیق کرده اند
انبیا نیز مر عقل را در دریافتن این قسم از معاد واین اشاره است بآیات واحادیثی که دال است
بر تجرد وبقای نفوس ناطقه والتذاذ شان بلذات روحانیه واین سعادت وشقاوتی است
که ثابت است بقیاس ومخصوص است بنفس ناطقهٔ مجرده اگرچه وهمها قاصر است از دریافتن
حقیقت این سعادت وشقاوت ما دامی که در قید این بدن باشیم بنا بر علتهائی که بیان
خواهیم کرد واین اشاره بآنست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن
نیست او را تصور امور عقلیهٔ صرفه ورسیدن بکنه لذات والام روحانیه ونزد حکمای
الهیین رسیدن بادراک این سعادت عظیمتر بود از سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان را التفات
بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را واین معنی قول شیخ است که اعطوها
صیغهٔ مجهول باشد ومی تواند بود که صیغهٔ معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز
اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بوقوع آن داده اند واین معنی بنا بر آن تواند بود
که بعضی از حکمای الهیین متدین بدینی از نبوت بوده باشند والا معنا فی خوفهم بوده با آنچه
اول گفت که عقل را رادعی باز ادراک این سعادت نیست وعظیم نمی شمرند این سعادت بدنیه را
در جنب سعادت عقلیه که قرب بجوار رب العالمین است وبر صفتی است که بعد از این بیان
خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد ومتصل شدن بعقل فعال ومنخرط
گشتن در سلک عقول مجرده وملائکه مقربه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت
عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنها است در شرع اقدس
این بود شرح کلام شیخ وبنا بر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح
معاد جسمانی بدو وجه توان نمود چه ایشان یا قائلند باعدام اجسام بالاسر یا نه در   انا

اما آنکه قائل نباشند نتوانند بود که قائل بجواز اعاده معدوم نباشند و اما آنکه قائل
نباشند یا خواهند قایل باشند بجواز اعاده معدوم یا نه اما آنکه قائلند بجواز اعاده اشکالی در
اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده هرچه را معدوم شده از بدن خواه از جمله
مشخصات بدن باشند و خواه نه و اما آنکه قائل نیستند نتوانند بود که قایل باشند با اعدام
چیزی از مشخصات بدن پس وجه این یکی قول بجواز اعاده معدوم است و دوم قول بعدم
اعدام چیزی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است
تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنابر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز
بودن تشخص شخص مکلف بتعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم شود
و خواه نه که شخص معاد یعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف خواهد بود و خواه بدن
عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بلی بر این مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند
و آن توهم مندفع است بنابر آنکه قول بامتناع تناسخ شرعاً بنابر نفی معاد و ثواب
و عقاب است پس اگر معاد ثابت باشد تناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود
لیکن بر قواعد حکما این معنی تناسخ باشد و اگر تجویز این معنی کنند ابطال تناسخ
نتوانند کرد و لهذا و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند
و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم بر تقدیر نیست که معاد جسمانی بنابر تجرد نفس ناطقه
نیز بجوی که ظاهر قول متکلمین اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شرع بعث
مطهر است باشد اعنی ایجاد بدن از عنصر از ماده بدن اول از اجزای متفرقه و
لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر تجویز مذکور نیست و لهذا
بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام تصحیح معاد

جسمانی بدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر
باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه
از ضروریات دین است معاد نیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی
باشد که موجب لذات و آلام جسمانی تواند شد چه تأویل جمیع آیات وارده در باب
جنت و نار و ثواب و عقاب بر روحانی بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر
محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد
جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبول است از شرع
تماشایست با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس
سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه
علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال نفوس فلکیه
بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد و جمیع مواعید
شرعا از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان والمطاعم والمشارب والثمار
والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر ذلک در آن نشاه ادراک نمایند
و در یابند در یافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور کنند و آن نشاه باقیه بهشت جاودانه
نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام روحانیه
که واقع باشند در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد
جمیع متوعدات جسمانیه من النیران المضطرمة والحیات اللاذعة افواهها والصدید والزقوم
والحمیم والیحموم الی غیر ذلک و آن نشاه مظلمه درکات جهنم و طبقات آنها و [illegible] نفوس اشقیا
این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی اما دلیل وقوعش سمعیست و عقلی اما سمعی ظواهر بسیار

کہ قرآن مجید مملو ہے ان احادیث نبویہ مستحق بان و مدلول ظاہر پر کہ ممکن ہے بلکہ
واجب استحمال ہے ان قبل الایات المشعرة بالمعانی الجسمانیة لیست اکثر و اظہر من الایات
المشعرة بالتشبیه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف
هذه ایضا الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة
الابدان علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلائق لارشادهم
الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وتبقیة النظام المفضی
الی صلاح الکل وذلك بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة بما یعتقدونه
لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم
الکمالات الحقیقیة واللذات العقلیة ویقتصرون علی ما الفوه فلابد من مخاطبتهم
الانبیاء بما هو مثال المعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا
ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل خیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا فی شرح المقاصد
موافقا لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدد فصل پنجم مذکور شد وهو کما قال الامام فی الاربعین
انا نری فی دار الدنیا مطیعا عاصیا ومحسنا مسیئا ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل
الیه فی الدنیا والمسیئ یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه
الثواب الی المحسن والعقاب الی المسیئ لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها واعلم الله
تعالی ذکر هذه الحجة فی ایات من القران فی طه ان الساعة اتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس
بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلك ظن الذین کفروا
فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی

الارض ام نجعل المتقين كالفجار. لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه
دلالت بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قائلین بمعاد
جسمانی فقط و اما تقریر مذهب محققین قائلین بمعاد جسمانی و روحانی جمیعا آنست که دلیل عقلی
دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و التذاذ نفس بکمالات علمیه
و ملکات عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و
عوارض بدنیه دریافت آن تمام و التذاذ بر دوام گردد و همچنین بر تالم نفس از جهالات
و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر
بعث بدن و اعاده تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات
حسیه و نار که آلام جسمانیه است و شک نیست که این معنی یعنی اجتماع سعادات عقلی و حسی
و همچنین جمع میان آلام روحانی و جسمانی در باب وعد و وعید داخل خواهد بود قال الامام
فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین
قالوا بهذا القول وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی
ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی وفی محبته وعلی ان سعادة الاجسام فی ادراک المحسوسات الا
ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویه غیر ممکن وذلک لان
الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات
الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه الالتفات الی اللذات
الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا
ماتت تدربت هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان
مرة اخری وهلم بعد ان تغیرها قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک ان هذه الحالة

هي الغاية القصوى في مراتب السعادات وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو
جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المضي اليه وقال شارح المقاصد
القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني معاً يقولون بان النفوس الناطقة
بجوهرها باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة
فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات المعاد ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد
القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن
اخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف وفي نفسها مناسبة لذلك المزاج الفة
به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين اعادة القابلية عاد التعلق لا
محالة وقد يتوارد قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح
المؤمنين خصوصاً الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور
خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح
من قبيل الاجسام وپيش ازين سخني در باب بودن ارواح مؤمنين در حواصل طيور
وقناديل نور گذشت و دور نيست بر تقدير صحت اين روايات كه اشاره باشد بانچه حكما
بان رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلكيه چنانكه بيان كرده شد و توصيف
طيور بخضر و قناديل بمعلق بودن در تحت عرش بغايت مناسب تاويل است كما لا يخفى
و غرض حضرت صادق (ع) از رد اين روايت رد فهميده مردم باشد از ظاهر شكر مشعر بجسماني
بودن ارواح است فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سيوم در تقرير مذاهب
حكما در معاد بدانكه نفس ناطقه را چنانكه مكرر دانسته شده و فضيلتست

بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری را تمام او ست بجمیع علوم حقیقیه
و احکام عقلیه صرفیه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالت است که توسط اخلاق
است اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق پس هرگاه نفس
ناطقه کامل باشد بحسب کلتا الفضیلتین و بالجمله کامل باشد در علم و عمل هر دو چون
مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجتی به بدن نماند چه حاجت نفس به بدن بنابر آنست که بدن
آلتیست مر نفس را در تحصیل کمالات و چون کمالات مطلوبه حاصل شد حاجت با آلت نباشد
پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا
علاقه با ابدان و اجسام ندارند و لابد حاصل باشد مر او را بهجتی و غبطه که حاصل است مر
عقول و ملائکه مقدسه را و آن لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه قیاس با آن نتوان
کرد قال الشیخ یجب ان تعلم ان لکل قوة نفسانیة لذة وخیرا یخصها واذی وشرا یخصها
مثاله ان لذة الشهوة وخیرها ان یتأدی الیها کیفیة محسوس ملائم من الخمسة ولذة الغضب الظفر
ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة واذی کل واحد منها
ما یضاده ویشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملائمها وموافقها هو الخیر واللذة
الخاصة بها وموافق کل واحد منها بالذات والحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه
کمال بالفعل وایضا فهذه القوی وان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی الحقیقة
مختلفة فالذی کماله ادوم واتم والذی کماله اکثر والذی کماله اوصل الیه والذی هو فی نفسه
اکمل وافضل والذی هو فی نفسه اشد ادراکا فاللذة التی له ابلغ واوفر وایضا فانه قد
یکون کمالا بحیث یعلم انه کائن ولذیذ ولا یتصور کیفیته ولا یشعر بالالتذاذ ما لم یشعر
لم یشتق ولم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة ولکنه لا یشتهیه ولا
یحن

يحن نحوه وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكامل
والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهة بعض المرضى الطعم الحلو وشهوته الطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهة
ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر ولا يستلذ وايضا فقد
يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق تأذت
به كل التأذي مثل الممرورين فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فينفر عن الحال العارضة
له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهٍ للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كارها له ويبقى عليه
مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه
ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان
الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقرر
هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة
الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل وسالكا الى
الجواهر الشريفة التي هو مبدؤها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان
ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله
تصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق متحدة
به ومنتقشا بمثاله وهيئاته منخرطا في سلكه سائرا الى جوهره فلنقس هذه بالكمالات
المعشوقة للقوى الاخر فنجدها في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها
اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير
الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار في جوهر

حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او قريب من الواحد فاما ان الكمال في نفسه فامر لا يخفى ثم انا

ولكنا ما دمنا في البدن وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها

كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون

قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ

ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات

النفيسة والتذاذنا بذلك شبيه بالالتذاذ الحسي من المذوقات اللذيذة بروائحها من

بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حد كمال الكمال الذي

يمكنها بدا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي

اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة

فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل

الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرفها وهذه هي السعادة ثم يجب

ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاول المقربة عند رب

العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته والبهاء

الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم

للحمار والبهائم حالة طيبة ولذة كلا بل اي نسبة يكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل

هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم

يسمع قط ولم يتخيل اللذة اللحنية اگر نفس ناقص باشد در علم و حال نشده باشد ورذائل خلقي

وكمالى بحسب قوه نظرى نداشته باشد با آنكه از اهل آن كمال باشد وشعور بكمال هم داشته باشد اما حاصل نبود وليكن تقصير كرده

باشد در تحصيل كمالات علميه واعتقادات حقه ولا محاله ناقص خواهد بود در عمل نيز

عمل بدون علوم اعتقادات نفعی نتواند داشت و چون از اهل ذکاوت بر سبیل حجت و مناسک

نظری بر باقی نماند خواهد بود بلکه معتقد ... بود در عقاید باطله و ارای صحیحه

که مضاد علوم حقه و منافی حقیقت ذات نفس است چون مفارقت کند از بدن و زایل شود

خدعه که مانع بود از احساس بالم جهالات مرابیه واقع خواهد شد در عذاب الیم و الم

که قیاس آن بالام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی

الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن و تعلق بجرمی از اجرام نیست چه

هیچ از لذات حسیه با وجود ان لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از الام جسمانیه با

الم عقلی اصلا نماید و شک نیست که مراتب در کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف

مختلف است و بحسب ان اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه نیز که مراتب سعادت

حقیقیه اند متفاوت باشد و همچنین در طرف نقصان درکات الام عقلیه و عقوبات روحانیه

که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف باشد و در تعبیر از ادنی مراتب سعادت که بان متجاوز توان شد

از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان ذلک

بان تتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا و تصدق بها تصدیقا یقینیا و ان تعرف

العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا تتناهی و تتقرر عنده

هیئة الکل و نسبة اجزائه بعضها عند بعض و النظام الاخذ من المبدا الاول الی اقصی الموجودات

الواقعة فی ترتیبه و تتصور العنایة و کیفیتها و تتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود

یخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف ترتیب نسبة الموجودات

الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا و کانه لیس یتبرا الانسان

عن هذا العالم و علائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی هناک و عشق

لما هناك يمنعه عن الالتفات الى ما خلفه جملة ودر توقف حصول سعادت حقيقيه بر كمال
علمى نيز وعلم كفايت كمال عملى تنبيها كفتيم فنقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا
باصلاح الجزء العملى ايضا يعنى اينست كه هر كاه ملكه عدالت وتوسط در اخلاق كه ماده
خاتمه كتاب شمه از ان ذكر خواهيم كرد ان شاء الله العزيز در نفس او حاصل شده باشد بالجمله حاصل
شده باشد در او هيئات استعلا وتنزه از انقياد واطاعت قواى شهويه وغضبيه وساير
قواى جزئيه بدنيه والتفات نفس بامور بدنيه نباشد مگر بقدر ضرورت بدن ما دام التعلق به والحاجة
اليه باقى باشد پس بعد از مفارقت متبرى شده باشد از ميل وشوق بدن وانجذاب والتفات بسوى
امور بدنيه ونشاء جسمانيه پس متمحض شود او را بمقتضاى شوق جبلى عشق ذاتى بامور عاليه
ومراتب متعاليه بيكبارگى توجه نمودن بعالم ملكوت ومطالعه اسرار جبروت ولاهوت بلا
مانعى وبدون كشاكشى از جهت بدن واز ميل بدنيات فاما بخلاف آنكه ملكه وتوسط مذكور در او حاصل
نشده باشد وهيئات انزعاج وانجذاب از امور حسيه خسيسه در او رسوخ نيافته بلكه ميل
وشوق بمستلذات بدنيه وامور دنيويه بدنيه در او راسخ گشته باشد وانقياد واطاعت دواعى
شهوت وغضب او را ملكه شده پس چون با اين حال العياذ بالله مفارقت كند از بدن هرچند تكميل
جزء نظرى كرده باشد واز كمالات علميه بهره تمام يافته فهو ايضا لا يلتذ بان كمالات واحتظا
از ان معلوم وبر او ميسر نشود فان غفلة النفس وعدم التذاذها بالكمالات ما دامت فى البدن
ليس لان النفس منطبعة فى البدن ومنغمسة فيه فانها مجردة غير منطبعة بل انما هى
للعلاقة التى لها مع البدن والشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال باثاره وما يورده عليها
من عوارضه پس او را اين حال هر گاه دفعة مفارقت كند از بدن گويا مانند آن كه مفارقت نكرده چه همان تعلق
وشوق باقى است بلكه بغايت بدتر وصعب‌تر از حال التعلق حالى روى داده چه در حال التعلق

التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل بلذة حقیقی و کمال
عقلی بنابر اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و حین المفارقت نیل اللذات حسیه بنابر فقدان
آلت ممتنع شده با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مغفول عنه بود
متأکد شده بنابر عدم شاغل از آن فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه
الی العلو فیحدث هناك من الحرکات المشوشه ما یعظم بسببها اذاه جدا مع تلك الهیئة
البدنیة الراسخة فیه الغیر الزائلة عنه مضادة لا محاله لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له
غایة الالم لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی غریب لان المیل الی الامور
الحسیة والشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال
العقلی مقتضی ذاتها والعارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم الافعال
التی کانت تثبت تلك الهیئة بتکررها پس عقوبة کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد
بلکه منقطع شود بمحو شدن هیات مذکوره حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها
بخلاف عقوبت ناقص العلم که لا محاله مخلد و دائم است و هرگز انقطاع ندارد بنابر آنکه شوق
کمال مقتضای ذات نفس زکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت
پس آن تاذی والم عقلی دائمی باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص العلم و
العمل مانند کامل را عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنابر آنکه عارضی است منقطع باشد و
بسبب این انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیات ردیه نقصان عمل
در کامل اگرچه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس
از حیثیت رسوخ باعتقادات ردیه وارتسام بجهالات باطله که هرآینه در جوهر
نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است و ازین جهت عارض

غریب نیست چون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده و سرایت فطرت
اصلیه باطله گشته پس در ذات او اعمال هیولانیه ملائم ذات بالفعل اوست و هرگاه آن هیئت
ردیه در او ملکه میشود و رسوخ تا ابد مرکز باطل نشود چون باطل نشود عذاب وی از این
جهت نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که در نشئه باعتقادات حقه گشته و متجوهر
بعلوم یقینیه شده چون کسب هیئات ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند هر آینه
این هیئات ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای اوست در جوهر ذات
نفس دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه ایست که ذات
نفس متجوهر بان شده پس چون این هیئات ردیه ملائم جوهر ذات نفس نیست و بوجوب نیز
باطل شده هر آینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که بناصّات
در جزء نظری کالجزء علی منصوبیت و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صادر شود
از این جهت که از او صادر یافته اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و بس باین
معنی که اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه بود و سببش آنست که عمل صالح
و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از این جهت
اقدام بان کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشاء دیگر مسبوق است
باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لا محاله فاقد آنهاست پس عمل صالح از جمله
صالح از او صادر نتواند شد و از این جهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع
و باطل و هباء منثورا گفته و از این خبر انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت نطق بهو
این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت
و شقاوت که لاحق است مرانها را بحسب نشاء آخرت که ایشان مفارقت از بدن نمایند و اما احوال

نفوس ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق
بکمالات عقلیه نکرده باشند یا خالی الذهان نیستند که معتقد باشند اعتقادات حقه بر سبیل
تقلید و یا معتقد باشند اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارج اند از ربقه تقلید
نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیات ردیه نکرده نوعی
از سعادت خواهند داشت بغایت ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب هیات ردیه کرده
باشند یا صحبت تقلید هر اینه مدتی معذب باشند و چون هیات عرضی و سبب عاقبت زایل کرده
هر اینه سعادت مذکوره ایشان را در یابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید صحیح
نشده باشد هر اینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتوانند داشت هر چند سعی در ذکر تا اعمال تابعه
کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید کسی کنند که حقیت او ثابت شود
حقیتش بر ایشان که مکلفند ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و
معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجا است
وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال
و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بارشاد انبیا و هدایت ایشان بطرق
نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمانی از وجود شخصی که جایز باشد تقلید
او کردن و از اینجا است وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشتر از اهل نجات از افراد
انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه
ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذابی و شقاوتی ولیکن دون از
شقاوت اشقیاء اهل کمال و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی
خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که محل

وجود لذید باشند سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادتشان محتاج به بیان نیست
چه مایه سعادت هیأت علمیه و عملیه کبر مفقودست در ایشان و چون هوس نکبه غیر ذکیه
ادراک سعادت عقلیه نکرده اند در نظرشان سعادتی و رای لذات جسمانیه متصور نیست
هرچند کسب زکاءت و طهارت نکرده باشند و اکتساب هیأت ردیه نکرده لیکن باعث اشتغال
بر کسب زکاءت و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث
هیأت ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوض از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع
و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر از این جنس نتواند بود
و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق
بدن باقی است بلکه بیشتر و محکم تر پس لابد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام از برای ادراک
لذات جسمانیه بدون آلت جسمانیه ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه بنابر بطلان تناسخ
محال است و ابدان جسمانیه کاینه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنابر آنکه عالم کاینات
محفوف با آفات است لغو و بیفایده است پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام
شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانکه رأی محققین از حکما
مشائین است و یا بابدان مثالیه چنانکه رأی قائلین بعالم مثال است و بر رأی اول
تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی است که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد
برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات
و ملائمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیف
تر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقة صورتی مرتسمه در حس
مشترکست خواه از ماده خارجیه متأدی شود بوی و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم

مراو گردید بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم واشد واصفی والطف از لذت صور مادیه محسوسات

بنابر صفای ادراک ذات مادیه سیما که نفس را در ادراک آن هیچگونه شاغلی و مانعی

از بدن و سایر امور شاغله بدن نباشد پس قیاس لذت تخیلیه بلذت صور متخیله در این نشأه فاسده

بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را لابد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل

موذیات وارده فی الشریعة باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه وابخره بنحوی که

مستعد تعلق نفس تعلق تدبیری بوده باشد قال الشیخ فی بعض رسائله ویشبه ان یکون ما قاله

بعض العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت زکیة وفارقت البدن وقد رسخ فیها نحو من الاعتقادات

فی العاقبة التی تکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة ویصور فی انفسهم ذلک فاذا

فارقوا البدن ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی فوقهم لا کمال فیسعدوا تلک السعادة ولا

شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام

ولا منع فی المواد السماویة عن ان تکون موضوعة لها بها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من

الاحوال الاخرویة فیشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویة

ویکون للانفس الزکیة ویکون للانفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا وان الصور

الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا وصفاء کما توجد فی المنام وذلک اشد

استقرارا من الموجود فی المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل ولیست الصورة

التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدئ من باطن

وتنحدر الیه والثانیة تبتدئ من خارج وترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک

المشاهدة وانما تلذ وتؤذی بالحقیقة المرتسمة فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم

فی النفس فعل فعله وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب

الحسيانية

بالعرض فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان اللتان بالقياس الى الانفس الحسيّة واما
الانفس المقدسة فانها تتقصى عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في
اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان
بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأذت وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان
تنفسخ ومثل اين در کتاب مبدأ و معاد نيز ايراد كرده و قال في الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن مقارنة جسم يكون موضوعاً لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الا
ستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين و خواجه قدس سره در شرح اين كلام ايراد خلاصه
كلام مبدأ و معاد نموده و در شان بعض العلما كه در كتاب مبدأ و معاد از او ببعض اهل العلم
ممن لا يجازف فيما يقول تعبير شده و گفته واظنه يريد الفارابي و در آخر فرموده كه ولي في
اكثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را چنانکه داب او ست در شرح اشارات بيان نكرده و
معلوم هم نيست بغير از اينها نظر بر ظواهر ليكن آخر كلام منقول از اشارات جاي نظر است و هو
قوله ولعل ذلك يفضي بهم الخ يعني تعلق بجرم سماوي ميكشانند ايشان نفوس ابله را باينكه عاقبت
مستعد اتصال بعقل فعال شوند و بسعادت كامله برسند وجه نظر ظاهر است چه نفوس ابله
چنانکه شيخ در مواضع كثيره بيان كرده است كه در ايشان استعداد كمالات عقليه بحسب فطرت
نباشد و شعور بكمالات حاصل نتوانند كرد پس چون تواند بود كه استعداد مذكور از ايشان
در وقتي حاصل آيد و ممكن است جواب از اين نظر باينكه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت نفس مستعد
كمالند ليكن تدبير بدن شغليست بغايت شاغل و اكثر نفوس را بنابر ضعف استعداد باجتماع شغلين
ممكن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد خود بسبب شدت انهماك و فرو رفتن كي در امور

بدن وامور وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنا بر قوت استعداد فرصتی حاصل شود که
کمالی بجویند و ببالا از خود پرواز نمایند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات
مجرده کنند و از انجا راه بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات ارواح
مختلفه باشد که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هرگاه با زکاوت و طهارت از بدن مفارقت
کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان و شاغل از جهت تعقل نداشته باشد هر انیه
توانند بود که باستعداد ذاتی یا بعدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل
بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس بدنیه که متدنس بهیئات ردیه شده باشند چه
ایشان بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن بتجرد
نشود بنا بر انکه شغل تاذی بصور موذیه و هیات ردیه بغایت شاغل از شغل تدبیر بدن
باشد این بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفعه الله
یا بعدم نفوس ساذجه خالیه از کمالات و از مضادات کمالات بعد از مفارقت از ابدان
لان النفس انما یبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور انها مرتسم در
ایشان باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بالتی که مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة
ولا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه لابد است در بقای نفوس مطلقا در جمیع
و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال از هر که
از این جماعت قابل است بتناسخ نفوس بدنیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال
اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز رذائلت باقی باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه
شوند و تردد کنند در ابدان مثالیه تا انکه پاک شوند و بعالم تجرد محض متصل شوند و
بسعادت کاملین رسند و نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل

باجرام سماویه شوند و نزد هر که قائل نیست بتناسخ نفوس کبیره وردیه جمیعا بعد از مفارقت
از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه ومظلمه ومنعم یا معذب باشند
و تجویز بطلان تناسخ مطلق بیش از این ثابت نباشد مذهب طایفه اولی باطل است و اما مذهب
طایفه ثانیه بر تقدیر صحت وجود عالم مثال برزخی خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی
از ان نیست که قدیم است یا حادث بر تقدیر قدم نفسی دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل
بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه اگر
هست تعلق نفس دیگر منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق
نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر اینکه اختیار شق اول بر تقدیر قدم
کنند و یا قایل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی
که موضوع محل باشد لیکن خلاف ظاهر اقوال ایشان است و نیز زیادتی بر مذهب تناسخ
چنانکه مدعی اند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال
قولی است که استاد ما و مولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس
الله روحه نور ضریحه میل بان کرده و ان قول است بتجرد خیال و عدم حلول شی در ذات
و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس در بدن مثلا در حالت
تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدن است
لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و از بدن نیست که در خواب خود را با ان بدن
مشاهده میکند بعد از مفارقت از این ابدان محسوسه نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود
با او هست و متخیل او کما فی المنام و ان بدن لا محاله دارای جمیع جزئیات و صور محسوسه
تواند بود بدون انکه حاجت شود نفس را بتعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی

دور هذا المضنون على غير اهله حيث قال النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية معها كما ذكرنا وتجردت عن البدن منزهة ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها عين الانسان المقبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا تتخيل وتتوهم وتتخيل بينها مقبوراً وتتخيل الالام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الصادقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخيل صوراً ملائمة على وفق ما كان يعتقده من الجنات والانهار الجارية والعلماء والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر ولذلك قال النبي القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرنا والنشاة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين وكما قال تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى والذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دليل ظاهر وشاهد بين انتهى كلام الغزالي ليكن پنهان نماند که مکرر اشاره بان کرده ایم تجرد خیال بر چون وجه که در نظر عقل خیالی مینماید قیام صور متخیله بذات بلا محل در اینه برهان صوری نیاید چه تخصیص مراتب افراد متماثله در طبایع جسمانیه مستند به ماده است وامتیاز اجزاء فرضیه مبتنیٰ بنابر بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بر محل مادی ولما تمامی هیچکس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته ومحققین ناسی در ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه اتباع اعتراز قدمای مشائیه اسلامند وبجمهور مردم در وقوع تناسخ حکمای هند وچاینا بابل وبر عم شیخ اشراق واتباع عشق تمام حکمای یونان ومصر وجمیع حکمای فارس مائل بتناسخ اند در نفوس شقیا مطلقاً فقط علی الاختلاف بما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع وبعضی قائل هستند بجواز انتقال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر وبعضی قائلند

وغیرهم

بجواز آن لکن قائل نیستند بانتقال از حیوان بنبات و بعضی دیگر قائلند بجواز انتقال
از حیوان بنبات و از نبات بجماد لیکن همه متفق اند در قول بخلاص نفوس بالآخره از تردد
در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه در این جماعه
عقوبت و عذاب و جهنم نفوس شریره آنهاست تناسخی که از جمله حکمت منسوبین قائل اند بآن
و اما قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص از آن مذهب جماعتی است که قائل
بتوحید و بحشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و این طایفه ادنی طوایف اهل تناسخ اند
و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی کرده ایم که ناظر
در آنها را جای شبهه نماند انشاء الله العزیز فصل هشتم از باب چهارم از

مقاله سیوم در حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ

اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة
و انکاری که منسوب است بمعتزله بعضی از متأخرین ایشان انکار آن کرده و گفته که معتزله
بری اند از این نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی المعتزلة لمخالطة عمرو ایاهم
و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و مثبت نیست که نزد هر که قائل
نیست ببقای روح بعد از موت بدن سؤال و عذاب قبر مخصوص است ببدن پس واجبست اعاده
حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السؤال و العذاب المذکوران
چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و مثبت نیست در امکان آن و نزد هر که قائل است ببقای روح تواند
بود که سؤال و عذاب مذکورین مخصوص باشد بروح و نیز تواند بود که شامل روح و بدن هر دو
باشد باعاده تعلق روح بسوی بدن در مدتی از زمان که ممکن شود وقوع سؤال و عذاب مذکورین
در آن زمان و کذا الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و اینکه گفتیم یعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن

حرامست که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر اکثرین و اما اگر مراد دوام ثواب و عقاب
باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا
ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب و من قوله صلی الله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر
النیران و علی ذلک یبنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن مادام فی القبر
ممکن نخواهد بود لانحلال البدن لا محالة و خروجه عن قبول الحیوة بالضرورة و ما فی شرح
المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان تبقی من الاجزاء قدر
ما یصلح بنیة مکابرة محضه پس بنابراین آیه و حدیث مذکورین نیز مؤید قول ببقای روح
خواهد بود کما لا یخفی و بنابراین قول باعاده حیوة فی الجمله خلافست که عقیب دفن خواهد شد
یا قریب بهنگام سؤال والحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما
هو ارائة انموذج من الثواب و العقاب للمکلف عجالة لکونه داخلا فی لطف التکلیف و اما
البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین و ما بین الدنیا و الآخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات
فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواحست و در احادیث کثیره
وارد شده بیان احوال ارواح در مدة کونهم فی البرزخ و ان ارواح المؤمنین منعمون و ارواح
الکفار معذبون در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت بیرون رفتیم با امیر المؤمنین ع از ظهر
کوفه پس ایستاد حضرت بوادی السلام و من نیز ایستادم گویا با جماعتی هم زبانی میکرد چندانکه
من از ایستادن بتنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخواستم و ایستادم و هم چنین تا چند نوبت
و آنحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین انی قد اشفقت علیک من طول
القیام فساعة بنشین و استراحت کن و ردای خود را انداختم تا حضرت بر آن نشیند پس

گفت با حبه با مؤمنی محادثه میکردم و مؤانست می نمودم یعنی با یکی از مؤمنان پس گفتم
یا امیر المؤمنین انهم لکذلک یعنی مردگان چنین اند که با ایشان همزبانی و مؤانست توان
کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برداشته شود خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند
با هم همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال ارواح وما من مؤمن یموت فی بقعة
من بقاع الارض الا قیل لروحه الحقی بوادی السلام وانها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت
کرده مرفوعا عن ابی عبد الله ع قال قلت له ان اخی ببغداد واخاف ان یموت بها فقال ما تبالی
حیث ما مات اما انه لا یبقی مؤمن فی شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الی وادی السلام
قلت له واین وادی السلام قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن
ابی بصیر قال قال ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة وفی روایة اخری
فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها ویشربون من شرابها ویقولون ربنا اقم لنا الساعة
وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وایضا عنه ع عن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة
فی الجنة تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح تقول دعوها فانها قد افلتت
من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه
وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی وعن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله ع
فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل
تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة
طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد صلی الله ع و علی و فاطمة والحسن والحسین والملائکة المقربون
فاذا قبضه الله عز وجل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون فاذا قدم
علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا وعن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع

انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طيور خضر ترعى في الجنة وتاوي الى قناديل
تحت العرش فقال لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد
في الجنة وعنه عليه السلم قال سألته عن ارواح المشركين فقال في النار يعذبون يقولون
ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امير المؤمنين عم
قال شر بئر في النار برهوت الذي فيه ارواح الكفار وعن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين شر
ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو الذي بحضرموت يرده هام الكفار فصل نهم از

باب چهارم از مقالهٔ سوم در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان

بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام
یقوم قیاما یعنی ایستادن و قیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا
در آن روز می ایستند برای حساب عمل و یا نام مکانیست که در آن مکان می ایستند برای
حساب و بنا بر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعه و یوم الاحد است و بنا بر دوم مثل
اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر تا برای نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری
نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز و آن مکان
و جمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی تخریب یا افناء این عالم علی اختلاف القولین
خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد آورد که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع
مردگان را زنده خواهد کرد و با خواهد داشت در موضعی که آنرا زمین قیامت و روزی که
آنرا روز قیامت گویند برای حساب اعمال و آن روز روزی خواهد بود در عقب روزها و طول این روز
بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنا بر آنکه آفتاب آن روز که هر اینه آفتابی دیگر خواهد بود
بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارتست از زنده

مردگان است و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بندگان را
در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از انست که آن نامها را بنظر مکلفین در آورند و بدست
ایشان دهند تا خود مطلع بر اعمال خود شان شوند و حجت خدای بر ایشان تمام شود
و میزان عبارت از آلتیست ذی کفتین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارت از
جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف که تمام شوند جمیع مکلفین
بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی امت است بلکه از ضروریات
دین است لیکن در مصداق این مفهومات خلاف است اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی
نیز بتاویل بعضی قائل شوند و نیز قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص
و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام و قائم شدن و ایستادن بخود بدون
تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیمة یوم دهر است نه یوم زمانی و آن در
تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار وجود عالم استقرار مجردات است بدون
حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال و افعال است در نفس
پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه
در او را و میزان عبارت از عقل نظریست که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط
عبارت از ملکه عدالت است و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین
بمعاد جسمانی نیز مجوز امثال این تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل
بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست در امکان حمل کتاب
بر ظواهر او و در وزن اعمال دو قول است احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصور حسنة
و اعمال الکافر و الفاسق بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس

الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض
الاحادیث النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین وکثیری از علماء حمل کرده اند میزان را
بر عدل وهو قول مجاهد وضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل
لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزانه
ای یعادله ویساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة ولان العدل فی الاخذ و
الاعطاء لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل و
بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره ذاد را امثال این مقام تحقیقی است نفیس
وهو ان لکل معنی من المعانی حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب لحقیقة
واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما فی القوالب یستعمل الالفاظ
فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها
کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا
ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقة اللوح فکذلک
المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه
وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام
والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما یوزن
به الدوائر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط
کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل
وهو العقل المستقیم پس بنا بر این تقریر توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق
وقوانین نظر است که حق و باطل در اعتقادات و اصول بان توان شناخت کما اختاره الغزالی

فی بعض تصانیف و برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمیعاً انبیاء و اوصیاء المنجیه صحیحت
و فساد عمل به موافقت با کفه و کردهٔ ایشان و مخالفت با آن متحقق شود کما ورد فی
الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء و الاوصیاء علیهم السلام و ان امیر المؤمنین ع
هو المیزان و میزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها و لبعض افاضل اخواننا
الالمعیین کثر الله امثالهم فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق میزان القیمة مبنیة علی
التحقیق المذکور و هی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد ثانیاً حدوث بدان در روز قیامت
دفعة شک نیست در امکان آن نیز بنابر آنکه تولد حیوانات مشاهد است و معلوم قال الغزالی
فی المضنون عود النفس الی البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غیر مستحیل و لا ینبغی
ان یتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من تعجب عودها الیه بعد
المفارقة و تأثیر النفس فی البدن تأثیر فعل و تسخیر و لا برهان علی استحالة هذا التسخیر و
صیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تأثیرها و تسخیرها و تعجب ههنا تعجب من ضعفاء
العقول و هو ان ذلک الاستعداد الانسانی یحصل قلیلاً قلیلاً بالتدریج من نطفة فی قرار
مکین ثم من علقة الی تمام الخلقة و اذا لم یکن کذلک لا یقبل الاستعداد القبول التسخیر و دفع
هذا العجب انا قد بینا ان ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن حدوثه دفعة و التوالد انما
یکون بالتدریج و اما التولد فلا یکون بالتدریج کما هو المحسوس الا تری ان الفار الذی
یتوالد یکون بالتدریج و باجتماع الذکر منه و الانثی و بعد حمل و سفاد و اما التولد
منه یکون دفعة فانهم لم یوجد قط مدر و لا ارای بعضه فار و بعضه بالقوة قریب الی حجم الفار
و کذا الذباب الذی یتولد فی الصیف من العفونات یکون دفعة و لم توجد عفونة تغیرت من

من خالها وصفات بالقوة فترتبة الى الذباب بل تستحيل ذبابًا من غير مهلة وتدرج والنشأة الثانيه تولدهم من تلك الاجزاء التى كانت فى الاصل وان تفرقت وانخلع بعضها صورها برد الله واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس تحدث عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتدبير والتصرف اليها مع العلاقة التى كانت بينهما واما الحساب فقد قال ايضًا فى المضنون تعلق النفس بالجسد الدنيوى فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف الغطاء كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك ومما ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرًا من البعض وفى قدرة الله ان يجرى سببًا يعرف الخلق فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور فى الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حد كميتها وقد لا يحصره احاد منفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابًا فان فى قدرة الله تعالى ان ينكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعًا وسئل امير المؤمنين ع كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع سائر انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط واما الصراط فقد قال ايضًا فى المضنون الصراط عبارة عما لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدة وحدة السيف فهو فى الدقة كالخط الهندسى والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له فى سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال فى حق المصطفى انك لعلى خلق

عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة والخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وتفريط وهما مذمومان وليس المتوسط بين الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط المتوسط بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك ان كمال الآدمي في المشابهة بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك عنها وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعود لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمتصف بالسخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على وسط ولو فرضنا حلقة حديد مخالطة بالنار ووقعت فيها نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد اشالنا النادبقدر ميله عنه كما قال الله تعالى وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا وقال ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المرأتين في المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احديهما كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي حكى الله تعالى حقيقة على النبي وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الآخرة من غير ميل وجاء في الحديث

حقیقت جنّت و نار

یمرّ المؤمن علی الصّراط کالبرق الخاطف فصل دوم از باب چهارم از مقاله سوم در حقیقت جنّت و نار جنت عبارتست از دار ثواب و نار عبارتست از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی را لابد داری باید جسمانی و خلافست در اینکه جنت و نار الآن موجودند یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب اولست بنابر دلالت ظواهر آیات و احادیث بر آن با عدم ضرورت تاویل و نیز داخل است در لطف و عد و وعید کما لا یخفی و مستند فرقه ثانیه چند وجه است اوّل لزوم عبث و آن مندفع است بوجه دوّم از وجهین مذهب مختار دوّم لزوم فنا و هلاک لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامها و دفع آنست محمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة سیّم عدم تحقق مکان برای جنت و نار چه تحققشان در سموات این عالم ممتنع است لاستحالة الخرق فی الافلاک و توقف الدخول فیهما علیه ح و کذا فی عناصره لانها لا تسع جنة عرضها السموات و الارض و هم چنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم آخر مباین لهذا العالم کما مرّ و جواب آنست که مکان جنت فوق سموات سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله تع عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوی و لقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن و قد سبق ان خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و نار موقوف بر سمعی که در عالم عناصر کنجایش آن نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما آنست که دار جنت جسمانی بواطن افلاک و هی نفوسها المنطبعة کما مرّت الاشارة الیه و قال الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل و شرب و نکاح یجب التصدیق بها لامکانها و هی کما تقدم حسّی و خیالی و عقلی اما الحسّی فبعود الروح الی البدن کما ذکرنا

حقیقت جنت و نار

ولا كلام فی ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها كل احد مثل لبس الاستبرق والطلح المنضود
والسدر المخضود وهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فی اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة
فی كل صنف وفی كل اقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل احد
فی الجنة ما يشتهيه ولكم فيها ما تشتهی انفسكم ولكم فيها ما تدعون وربما يعظم
الله شهوة فی الآخرة ولا تكون تلك الشهوة معظمة فی الدنيا كالنظر الی ذات الله تعالى
فان الشهوة والرغبة الصادقة فيها فی الآخرة دون الدنيا واما الخيالی فلذته كما فی
فی النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب ولو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الحسی
والخيالی لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها فی الخيال والحس لا من حيث
وجودها فی الخارج فلو وجدت فی الخارج ولم توجد فی حاسته بالانطباع فلا لذة ولو
بقی المنطبع فی الحس وعدم فی الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة علی اختراع
الصور فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة ليست بمحسوسة ومنطبعة فی القوة الباصرة
فلذلك لو اخترعت صورة جميلة فی غاية الجمال وتوهمت حضورها ومشاهدتها لم
يعظم لذته لانه ليس يصير مبصرا كما فی النوم فلو كانت لها قوة علی تصويرها فی القوة
الباصرة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج ولا يفارق الآخرة
الدنيا فی هذا المعنی الا من حيث كمال القدرة علی تصوير الصورة فی الباصرة وكلما يشتهيه
احد يحضر عنده فی الحال فيكون شهوته سبب تخيله وسبب بعينها ای سبب انطباعه فی
القوة الباصرة فلا يخطر بباله شیء يميل اليه الا ويوجد فی الحال موجودا بحيث يراه
واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ان فی الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف
الالهی الذی هو منبع القدرة علی اختراع الصور بحسب المشيئة واما الوجه الثالث

هو الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات بنقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فتكون الحسيات امثلتها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد المجمود على الصور الذي لم ينفتح له طرق الحقايق تمثل له هذه الصور والعارفون المستغفرون عن عالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وينبغي لشوقهم وشهوتهم اذ حد الجنان ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور تليق بالكرم الالهي ولا يدرك بالفهم البشري وانما ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر وما بعدهما فصل كه اخر فصول مقالات اين كتاب است از انجه مقصود بالذات بود در اين كتاب باكتفا نمايم ويا يراد خاتمة موعوده در فاتحة كتاب بفضل الله وتوفيقه طريق اختتام نمايم خاتمة در اشارت كوته بدانكه اله برسلوك راه باطن بنا انكه معروف در سلوك راه باطن دو طريقه است يكى طريقه حكمت وان تهذيب اخلاق ولنكه نتيجه سعى حكماى اشراق است ودوم طريقه شرع وان محافظت بر اخلاص تقوى است كه غايت هر دو طريقه صوفيه وعرفانى وبحسب حقيقت هر دو طايفه متحد باشند وغرض اصلى هر دو بالمال واحد ليس مقصود

و در این خاتمه دو مقصد است مقصد اول در ذکر طریقه حکمت و آنچه بکار آید
در تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه
فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتیست
که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نباشد مانند علم بوجود واجب الوجود
و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک و اما
حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسانی
باشد مانند اعمال و افعال انسان از حیثیتی که مؤدی بصلاح معاش و معاد باشد و
آن اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در
بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد
من حیث ینبغی ان یفعل او لا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود
ما اشاره بعلم تهذیب اخلاق است و بیان آن اینست که نفس ناطقه را از جهت قوه عملیه
و بحسب مزاولت اعمال انسانی در وجود هر ذات هر لحظه شوقی که منشا تولد اخلاق جمیله
و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت از اینها باشند و چنانکه فضایل لامحاله
مؤدی بصلاح معاش و معاملت و رذایل مؤدی بفساد امر دو باشند پس لابد است از ارشاد
و تدبیری که هیئات مرتسمه در نفس همه منشا فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود
و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد و خلق ملکه است نفسانی که مقتضی
سهولت صدور افعال باشد از نفس بی آنکه محتاج بفکر و رویه باشد و خلق بر دو گونه
بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس قابل شده
حالتی بکیفیتی بود مستعد باشد مانند کسی که ادنی سببی محرک قوه غضبیه او تواند

بکرده اند چیزها ورا بغضب تواند آورد و مانند کسی که از مهلکی بی سببی جزع کند و جبن بدولی نماید و یا از اذلی سببی افراط خشونه کند و یا گریه در آید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول بر رویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادت شود بحدی که محتاج بفکر و رویت نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق اگر طبیعی بود تبدیل و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنا بر آنکه معلوم است و مشاهد حدوث خلقی هم بتبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تأدیب را اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و محال است اشرار نیکان را نیز نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بسبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل من اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق و ما نراه من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم یجعلون اهل المدن اخیارا انما یعدونهم من افعال الخیر و کذا اصحاب السیاسات الردیة و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا انما یعودونهم من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی منقاد کردانیدن قوت عملیه مر قوت نظریه را تا هیأتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و راسخ شود مضاد هیئات عملیه که از جهت قوت نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تألم وی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادات عقلیه است نشود دوم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوت عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و بطریق سهولت و قوت عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصول و رئیس آنها دو قوت است یکی

شهوت و دیگری غضب و هر کدام از آن قوای متکثره زاد و طرف است یکی طرف افراط
و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوه‌ای موجب اخلال بغایت اولی از غایتین
مذکورتین است و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزء دوم از
غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین و محافظتش بر وسط موجب حصول کلتا
الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت
و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط
عبارت از آنست و دوم ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که
تفریط عبارت از آنست و این هر دو معنی مطلوب است لاجل الغایتین المذکورتین و هذا
معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما ما منها من کسر القوی فلاجل
زکاء النفس خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تخلصها من البدن
تخلصا نقیا و اما ما منها من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویه و مراد از هیئات استعلائیه
ملکه تسلط عقل نظری است بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله
تواند کرد و مراد از زکاء نفس طهارت اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص
نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتی که موجب انجذاب اوست بتعلق اجسام
تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار
داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و موجب
به اخلال نگردد و اما قوت عقلیه که آنرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل
نظری و از جهت قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوت تمیزیه و از جهت قدرت بر تصرف
امور بحسب مصالح و ترتب غایات مطلوبه قوت تدبیریه خوانند افراطش در تحصیل علوم نظریه

ومعارف حقیقیه مذموم نیست و توسط درا مطلوب نه بلکه هرچند در آن افزاید وهمت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیک تر باشد لیکن از جهت تدبیر امور دنیویه و تحصیل اسباب عاجله دنیه توسط مطلوب است و افراط و تفریط هر دو مذموم ولهذا اصول فضایل چهار است بنابر آنکه اصول قوی که واجبست تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه و قوت غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتست و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوت شهویه را عفت گویند و توسط در قوت غضبیه را شجاعت و توسط در قوت تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت ولهذا گفته اند که اصول ثلثه عدالت پس مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجود او بارادهٔ انسان باشد اعنی معرفت هرچه در انسانیت است و گذشت که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل کنند تا هر فعلی که کنند جمیل و هر صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر حریت در او ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها باهم موافقت نمایند و امتثال قوت ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در او منتفی نشود و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارة

تهذیب اخلاق

النفس كويد القوة الناطقه هي التي تسمى الملكيه والتها التي تستعملها في البدن الدماغ والقوة الشهويه هي التي تسمى بهيميه والتها التي تستعملها في البدن الكبد والقوة الغضبيه هي التي تسمى السبعيه والتها التي تستعملها في البدن القلب فلذلك وجب ان يكون عدد الفضايل بحسب اعداد هذه القوى فمتى كانت حركة النفس الناطقه معتدله وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها الى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة ومتى كانت حركة النفس البهيمة معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متابية عليها فيما تقسطه لها ولا متهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء ومتى كانت حركة النفس الغضبيه معتدلة تطيع للنفس العاقلة غير متابية عليها فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة ثم تحدث عن هذه الفضايل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها الى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة فلذلك اجمع الحكما ان اجناس الفضايل اربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلك لا يفتخر احد ولا يباهي الا بهذه الفضايل فقط فاما من افتخر باباءه واسلافه فلانهم كانوا على بعض هذه الفضايل او عليها كلها ثم قال الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهيه والامور الانسانيه ويثمر علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب ان يفعل وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة الجزء الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب الراي يعني ان يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد لشي من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبيه وتظهر في

الانسان بحسن انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمالها بوجبه الراى المحمود في
الاهلية اعنى ان لا [illegible] فيه من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا
واما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضايل الثلث التى
عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة جميعا
لا يتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طبايعها وتحدث للانسان بها هيئة يختار
بها ابدا الانصاف من نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غيره واما اجناس رذايل
كه اضداد فضايل مذكوره اند اگرچه در بادى النظر چهار توانند بود وآن جهل است كه ضد حكمت است
وجبن كه ضد شجاعت است وشره كه ضد عفت است وجور كه ضد عدالت است كما قال الشيخ ابن مسكويه واضداد
هذه الفضايل الاربع من الرذايل ايضا اربع الجهل والشره والجبن والجور ليكن بحسب نظر دقيق مقابل
هر فضيلتى واحد نيست كه چون از حد وسط در گذرد خواه بطرف افراط وخواه بطرف تفريط متأدى
بر ذيلتى شود بلكه چنانكه محقق طوسى در اخلاق خود اورده هر قيد كه در تحديد فضيلتى
معتبر بود واهمال كنند يا هر قيد كه معتبر نبود ورعايت نمايند وآن فضيلت رذيلت گردد پس
هر فضيلتى بمثابه وسطى است ورذايل كه بازاء او باشند بمنزله اطراف مانند مركز دايره
پس ازين جهت بازاء هر فضيلتى رذيلتهاى نامتناهى توانند بود ووسط محدود باشد واطراف نامحدود
وملازمت فضيلت مانند حركت بود بر خط مستقيم وارتكاب رذيلت مانند انحراف از ان
خط وظاهر است كه ميان دو نقطه خط مستقيم جز يكى نتواند بود وخطهاى نامستقيم
غير متناهى باشد كذلك استقامت در سلوك طريق فضيلت جز بيك نهج صورت نه بندد وانحراف
از ان منهج نامحدود باشد وازين جهت است كه صعوبت در التزام طريقت فضايل واقع باشد ونيز
در اخلاق خواجه وارد شده كه آنچه در بعضى اشارات نبوى امده كه صراط خداى تعالى از موى

بار دیگر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است و پیش از این از غزالی نیز نقل کرده شد
لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع با دو نوع است یکی آنکه
از وسط بطرف افراط مائل باشد و دیگر آنکه از توسط بتفریط میل کند پس بازاء
هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضائل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد
دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازاء
عفت و آن شره بود و خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر یک از آن
دو یکی بجانب افراط باشد و دیگر بجانب تفریط اما سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود
یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزة و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه
از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود
از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرورفتن باشد در لذات زیادة بر آنچه واجب بود و
خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت
و ظلم بتحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را از آنکه بر او
تعدی نماید در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس فضایل اربعه
مشتمل باشد بر انواعی از فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است آنچه شناسند
هفت نوع است اول ذکا و ذکاء آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت
در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دوم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود
از ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سوم صفای ذهن و آن استعداد
نفس بود برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی
بود که ملکه شود نفس را حدتی که حاصل شود ذهن را که بتمامت خواطر متفرقه متوجه

مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقدار بود که
در کار برد در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل و اعتبار خارجی نکند
ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگه داشتن صورتهایی بود که عقل یا وهم بقوت تفکر
و یا تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت بیاد آوردن صور محفوظه باشد در هر
وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت است مشهور یازده نوع است
اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و یسار و عسار تا در احتمال امور
ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد بثبات خویش
تا در حالات خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از او صادر نشود سوم بلندی همت و آن
باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از شدائد
مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوت مقاومت آلام و شدائد باشد سیما اهوال
تا از معاضدت آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمانینه بود که با وجود آن قوت غضبی تحریک
نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون و آن را عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی باشد که
ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربهایی که در محافظت دین و عرض روی نماید
هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس بود بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال
الکد و آن ثابت بودن در تعبهاست که مر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم
تواضع و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و مزیتی ننهادن در حضور کسانیکه در جاه و اعتبار
از او نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظت آن واجب
باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در
افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت است دوازده نوع است اول

حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمتی دوم رفق و آنرا
دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سوم
حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات
چهارم مسالمت و آن مجامله و فروگذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای
متباینه از روی قدرت بدون اضطراب و تهیج پنجم دعت و آن سکون نفس باشد و مالک خود
شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر و آن مقاومت نفس باشد با هوا تا مطاوعت
لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت و آن آسان کردن باشد امور ماکل و مشارب و
ملابس و امثال آنرا و اکتفا کردن بهرچه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة
هی ان ینضبط قواه عن الاشتغال بما یخرج عن المقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش
والاقوات المقیمة للابدان و ان لا تحرص علی ما یشاهده من ذلک عند غیره و قال الشیخ ابن
مسکویه هی التساهل فی الماکل و المشارب و الزینة هشتم وقار و آن آرام نفس باشد
در وقت توجه و انبعاث بمطالب و کارها تا بسبب شتاب و ذکی بجا و زو خفت و انداز
از او صادر نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس باشد بر اعمال حسنه و افعال جمیله را
بجدی که بتصور و فتور بدان راه نیابد دهم انتظام و آن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن
و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض مطلوبه یازدهم حریت و آن تمکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة و الصرف فی المصارف المحمودة و امتناع نمودن
و باز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة و قال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة
للنفس بها یکتسب المال من وجهه و یعطی فی وجهه و یمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه
دوازدهم سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب نزد ارباب حاجات

باستحقاق و بباید دانست که سخاوت نوعی است از فضیلت که در تحت آن
انواع بسیار است و مشهور هشت نوع است اول کرم و آن سهل شدن است بر نفس انفاق مال
بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد و بر وجهی که مصلحت اقتضا آن کند دوم
ایثار و آن سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بآن سیم عفو و آن آسان
شدن ترک مکافات بدی است یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم مروت و آن
رغبت صادق است بایصال نفع بغیر و بذل ما لابد و زیاده بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج
و سرور نفس است بملازمت و مداومت افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواسات
و هی معاونة الاصدقاء والمستحقین و مشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم
سماحت و هی بذل البعض ما لایجب هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت
جنس عدالت است دوازده است اول صداقت و آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام کلی
اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق له و ایثار هرچه ممکن باشد از این جمله برو دوم
الفت و آن متفق بودن رایها و عقیدها است با جماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سوم
وفا و آن تجاوز نکردن است از ملازمت طریق معاونت و مواسات چهارم شفقت و آن اهتمام
بر ازالت مکروهی که متوقع باشد وصولش باحدی پنجم صله رحم و آن شریک کردن
خویشان و پیوستگان است با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن مقابله کردن
احسانی که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته
لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة والندامة هشتم تودد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل
الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المودة منهم نهم تسلیم و آن حسن تلقی است و رضا
دادن باموری که متعلق بخدای تعالی باشد و با کسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند

انبیا و ائمه عم اگرچه موافق طبع او نباشد یا معقول او نبود تا نزدیک بفهم او توکل و
آن بود که در کارهای که حواله آن بغیر است و کفایت بشری نبود و رای و رؤیت خلق را در آن
مجال تصرف صورت نبندد زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد
میل ننماید و دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه
من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و العمل بما یوجبه الشریعة و تتمیمها انما هو تقوی
الله تعالی این بود بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند چنانکه هر جنس
از اجناس فضیلت را دو مقابل بود و جنس از رذیلت واقع است که عبارت از افراط و تفریط کلی
هر نوع از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقع است که آنها را عبارت مثلا
در انواع هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که واقعند در دو طرف
افراط و تفریط و مراد از خبث تیزی است در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آنچه
از کسالت و ترک اعمال فکر ناشی باشد نه بحسب خلقت و هم چنین سرعت فهم وسط بود میان
سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد یا بطائی که از امهال فهم ناشی شود و صفای ذهن
وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی اشتیاق
و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی که مجال
صور نابسته و میان تصعبی که متوقف بعد شود و حسن تعقل واسطه بود میان حرص فکر
در اموری که در تعقل مطلوب مدخل نباشد و میان قصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام
و تحفظ واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از
آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود میان افراط استغراقی که موجب تضییع وقت
و کلالت بود و میان نسیانی که آن اهمال مراعات آنچه واجب است مراعات وی لازم آید

وهمچنین در انواع سایر اجناس فضایل و بحسب اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع
نشده لیکن معانی آنها در ذهن متمیز باشند قیاس بتوسط من حیث التقابل لان العلم
بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره وگاه باشد که بعضی از انواع رذایل
نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاوت است و وقاحت که تفریط در سخاوت است و همچنین
تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع است و تبجح که افراط در عبادت است و فسق
که تفریط در عبادت است وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت
که گاهی مشتبه است به بخل و آن گاهی است که صرف مال بموضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را
از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه است باسراف
و آن گاهی است که صرف مال در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم
گمان برند که سخاوت نموده و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد که اقدام نماید که پیش نکند و
بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت
وگاه منظور آثار فضیلت باشد که نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب الوجود باشد مشتبه
شود بطرف افراط که وجودی است نه بطرف تفریط که عدمی است چه اشتباه وجودی بوجودی با آنها
نسبتا اقرب بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند
باسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب العدمی باشد مشتبه شود بطرف
تفریط که عدمی است نه بطرف افراط که وجودی است مثالش عفت که مشتبه است بجمود نه
بشره و شبیه باشد که اموری که غیر فضائل اند مشتبه شوند بفضایل پس باید اثبات
از تنبیه باز مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلفیق فرا
گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بر وفور

علم و کمال و فضل آن کس گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس و برد یقین که ثمره
حکمت است در ضمایر ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات
بود در محاکات افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس
نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنابر آنکه لذت وهمی
لطیفتر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیوی بتوقع لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویه است
نمایند بنابر آنکه هم الطف است و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت
کسی است که در او موجود بود حقیقت عفت و حقیقت عفت آن است که اعمال قوت شهوت
بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخص و نوع کند باعث بر ایثار این فضیلت همان
معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت
از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن
بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات حسیه
و یا طامعان ارباح منتضا عفه و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر
مال را بصعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان و بی مبالاتان در وجوه مکاسب را
و فاقدان بغایت غیرت است بنابر آنکه ضرورت نیست در تدبیر معاش و نافع در اظهار حکمت
از وجود ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کشته و سلوک طریق آن بر احرار نیک است
دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری
چون بردن سنگ گرانست بر از کوه بغایت بلند و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن آن سنگ
بشیب بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص حظ افتند و اغنیا اغلب بکثرت اموال محظوظ
و غافل باشند که نه آن نقصی است و نه این کمالی و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود از

جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود و نمایند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از اغراض نبود زیرا چه باعث بر این اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خسائس طبع و دنائت همت باشد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس باشد که نزدیک او ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و در سبیل کسب ثنای جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از تأخیر اجل با چندین عیب علت دوستر شمرد و اشاره بدین آیت امیر حقیقی علی بن ابیطالب است با صحاب خود می گفت ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الراس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر جهاد کنید کشته نشوید چه نتوانید کرد که با اجل موعود بمیرید بحق آن که جان علی بن ابیطالب در قبضه قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسان تر از آن که در بستر و از این جمله که گفتیم معلوم که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نباید الا از مرد حکیم و شرایط و ارکان این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بود تا لازم نبود لیکن حکیمی در حکمت تمام نباشد چه در حقیقت حکمت مرکب است از علمی مطابق علمی موافق و حکما گفته اند که معنی حکیم راستگفتار و درست کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده از راه باطن قدمی نه پیموده چه نتیجه پیمودن راه باطن دیدن است و دیدن بی حد امکان نیست

مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم تعلق بجسم بخلاف
که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لا محاله
با جسم باقی است و آن مرا بینه کند و پای او بسته و از پای کنده از راه پیمائی نیاید پس تا علاقه جسم
باقی است از خدا محروم باشد و تهذیب اخلاق او است که موجب قطع علاقه او است از جسم پس نفس را نشاید که تهذیب
حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا رسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور نیست که این
باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که اِلَیهِ یَصعَدُ الکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ العَمَلُ الصّالِحُ
یَرفَعُهُ و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب شاده بصفت علم
و بالا بردن عمل مر او را اشاره باشد بآنچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر مستتر در رفعه
راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را
بر علم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلب است
از خلق بسوی خالق لینبعث بعد الانصراف الیه تعالی بمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل
ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم گردانند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد علم قبول مجرد
عمل باشد بدون علم در طریقه غزالی مراد علم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد
علم امکان وصول نفس ناطقه است بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اد
الاشارة الیه من علم الاخلاق مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه
محققین از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا اینانند
خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد
که مناط تمامیت انسان و کاملیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه
عدالت است که عبارت از توسط است در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که تا ممکن باشد در طرفی

افراط و تفریط نباشد و آن لا محاله موقوف است بر معرفت تاثیر مقدار تاثیر هر فعلی و عملی
در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند بود بلکه
موقوف است بر تعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه
حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بر وجود
انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز راجع است به حاجت انسان
به تهذیب اخلاق علیحده طریق است در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان به بدن
طریق بود بر این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک
فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما
تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فیستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که
مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعال است در حقیقت نیست مگر انبیا
و اوصیای انبیا چنانکه سابقا اشاره بدان رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر
تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم
و خاتمهم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه
باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق
فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و این معنی لا محاله موقوف است بر تنبهی کامل
و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق
آفات نفس و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت
از جمیع شوائب و لا محاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم
مراسم و عادات و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است

پس بسیاری از محققین علماء شریعت بل حکمای ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از
تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار عزلت و
تقلیل خلطت و عشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بر آن میداشته اند
و میفرموده اند بدانکه تسمیه یا اسمی یا تخصیص بوضعی و هیئتی را واجب دانند و لازم
شمرند و در صدد سالف نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده را انقطاع و انفراد بجهت
عبادت و بندگی را می ستودند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم غیر معهود احداث
نموده اند و ترجیح بزی و لبسی خاص و تسمیه باسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد در هم شدند و رطب و یابس با هم آمیختند و اقرب
بصواب همان را اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردن اولی است و اسم و لقب مؤمنین و مخلصین
و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و هیأت اهل
فقر و فنا در هر لباس که باشد چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تجاوز ننموده و بالجمله مقصود از
این طبقه ارباب همم عالیه آنکه همت بذات حق تعالی مقصور سازند و به هیچ مطلبی دیگر
بوجهی از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتی است که اول آن بعد از تیقظ
توبه کردن است از ترک طاعات و ارتکاب معاصی و اعراض کردن از هر چه غیر اوست و توبه
از گناه حقیقی که عبادات و وجود مجازی است چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب
و ما بین مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده
و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین ایراد صد مقام که اصول مقامات است نموده که هر
مقام از آن مشتمل است بر ده قسم که هر قسمی از آن مقامی است علیحده و مجموع مرتقی به هزار قسم شود و آخر
مراتب آنکه گذشتن از جمیع ما سوی الله مرتبه فنا فی الله تحقق که فنا در آن مرتبه منظور نتواند بود

پس شامل فنا از فنا نیز باشد و در آن مرتبه خوض لجه وصول رود و مظهر جامع صفات حق گردد
و باقی ببقای حق شود و شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب اشارات بابی علی حده در ذکر مقامات
عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب
فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده و شیخ در اول
باب مذکور میگوید ان للعارفين مقامات و درجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا
دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس یعنی
مر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوص اند بان
و غیر ایشان را از ان مراتب و درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیات دنیویه و تعلق نفوس
ایشان است با بدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس بدن اند از آن لباس و
جلباب نیستند بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بدن را فکنده اند و در فصلی از فصول
آن باب گفته العرفان مبتدء من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف و خواجه نصیر در شرح این کلام گفته قد
جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل بما ملخصه ان تحصيل المعرفة التي هي كمال
للنفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوة يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة
المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية والاول سلبي والثاني ايجابي وهو مسبوق بالاول و
لكل منهما درجات اما درجات التخلية فتفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغلها
عن الحق باعيانها فان التفريق هو التفصيل بين شيئين بترجيح احدهما على الاخر ثم نفض
تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والانفصال
به فان النفض هو تحريك شیء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب

ثم ترك لطلب الكمال لا جل ذاته فان الترك تخلية وانقطاع عن الشئ ثم رفض لذاته
بالكلية فان الرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة واما درجات التخلية فبيانها على
الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي يمتنع ان يمتنع عنها شئ من الممكنات بل رأى كل وجود وكل كمال وجود صادرا
فايضا من الله وصار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة فهذا
معنى امعان العرفان في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها مع كونها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدائها فان الواحد
علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا
لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد كما قال الله تعالى
انما الله اله واحد فهو هو ولا شئ غيره وهذا معنى قول الشيخ منته الى الواحد وهناك لا يبقى
واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف وبدين تمام شد نكته اين كلام تقرير
ديگر امر وحدت وجود كه قرة العين عرفا وثمرة القلوب اولياست ودر اين تقرير اشارات لطيفست
بحديث قدسي مشهور كه لا يزال يتقرب الي العبد بالنوافل حتى كنت سمعه الذي به يسمع و
بصره ويده التي بها يبطش ومعلوم شود كه اين مطلب عالى منعزبه حكما وموافق شريعت
غراست وازمجموع آنچه ذكر كرديم ظاهر شود كه مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حكمت است ومطلب
عرفا عزيزتر از مطلب حكما چه مطلب حكما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانيات وپيوستن
بملأ اعلى وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جميع ما سوى وتحصيل مقام فنا وپيوستن
بعالم بقا ومطلب عرفا وحكما هر دو بالاتر از مطلب زهاد وعبادست چه مطلب زهاد وعباد
از جسمانيات نيست بلكه گذشتن از لذات جسمانيه دنيويه فانيه بتوقع لذات جسمانيه

اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی نقل العبادات من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق میان اعراض زاهد و عابد و میان عرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما فکانه یعمل فی الدنیا لاجرة یاخذها فی الاخرة هی الاجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن حین ما یستجلی الحق ولا تنازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی سلک القدس حون در فرق اول اشاره کرده بقوله وقد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف نبود لازم نیست اگرچه عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد چون زهد و عبادت در عارف نیز پس در فرق دوم بیان کرده معنی زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر عارف در حقیقت اشترا است و استعواضی من متاع فانی دنیا را بمتاع باقی اخرت و عبادت غیر عارف معاملة مانند کسی که عمل کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزه است از هرچه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبر است یعنی استحقار است بر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف ریاضت است و عادت دادن مرهمتها و قوتهای خود را تا در وقت توجه باطن بجناب حق تعالی مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او و دواعی و اهوای خویشان مشغول نشوند ثم قال فی فصل اخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره مراة مجلوة محاذیا بها شطر الحق

ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر
الى نفسه وكان بعد مترددا يعنى چون رياضت بسر حد كمال رسد باطن عارف چون
مرآتى شود جلا يافته كه در مقابل وجه متعالى حق داشته شده باشد پس متمثل شود
در آينه باطن عارف اثر حق متعين و فايض شود بر او لذات حقيقيه و مبتهج باشد لا محاله
بخود پس او را نظرى بسوى حق باشد و نظرى بسوى خود از اين جهت هنوز مردد باشد
ثم قال في فصل آخر ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول يعنى چون عارف بمقامى
رسد كه گاه نظرش بحق باشد و گاهى بخود پس بايد كه همت بگمارد و اصلا نظر بخود
نكند و از خود غايب شود و از غير حق بگذرد فانى مطلق گردد و ملاحظه
و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر گاهى ملاحظه
خود كند نه از اينجهت كه ذات خود را صاحب چنين زينتى و زيبائى
ببيند و چون عارف باين مقام رسد هر آينه بحق وصول
رسيده باشد بلغنى الله وجميع طالبى الحق
الى ذلك المقام بمحمد واهل بيته
عليهم السلام وهذا آخر ما اوردناه
الحمد لله المفضل المنعام
والصلوة والسلام على
رسوله واهله
البررة الكرام
تم الكتاب بعون الملك الوهاب وحسن توفيقه في شهر جمادى الثانية من شهور سنة ١٢٢٢
حرره محمد تقى